新教伦理与资本主义精神

VISIT…

2 020 8296 8

新教伦理与资本主义精神

〔德〕马克斯·韦伯 著
黄晓京 彭 强 译

四川人民出版社
一九八六年·成都

责任编辑：耀 岚
封 面 画：朱 岩
插 图：季云飞
装 帧：盛寄萍

走向未来丛书

新教伦理与资本主义精神

黄晓京 彭 强 译
彭 强 校

四川人民出版社出版（成都盐道街三号）
四川省新华书店发行
自贡新华印刷厂印刷

开本787×960mm 1/32 印张7.375插页 5 字数106千
1986年4月第一版 1986年4月第一次印刷
书号：17118·153 印数 1—38,000
定价：1.10 元

MAX WEBER

THE PROTESTANT ETHIC

AND THE SPIRIT OF CAPITALISM

TALCOTT PARSONS 1958

新教伦理与资本主义精神

〔德〕马克斯·韦伯 著

黄晓京 彭 强 译

彭 强 校

《走向未来》丛书顾问

（按姓氏笔划为序）

包遵信　严济慈　杜润生　张黎群　陈一咨
陈翰伯　钟沛璋　侯外庐　钱三强

《走向未来》丛书编辑委员会

主　编：金观涛

副主编：陈越光　唐若昕

编　委：（按姓氏笔划为序）

丁学良　王小强　王岐山　王军衡
王晓鲁　王　焱　尹蓝天　乐秀成
朱嘉明　朱熹豪　刘　东　刘青峰
严家其　何维凌　张　钢　阮芳赋
陈子伶　陈越光　易小冶　金观涛
秦晓鹰　贾新民　翁永曦　唐若昕
陶德荣　黄江南　董秀玉　樊洪业
戴士和

编者献辞

《走向未来》丛书和读者见面了。

她凝聚着我们的心血和期望。

我们期待她能够：展现当代自然科学和社会科学日新月异的面貌；反映人类认识和追求真理的曲折道路；记录这一代人对祖国命运和人类未来的思考。

我们的时代是不寻常的。二十世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式。人们迫切地感到，必须严肃认真地对待一个富有挑战性的、千变万化的未来。正是在这种历史关头，中华民族开始了自己悠久历史中又一次真正的复兴。

在艰苦而又富有生命力的改革道路上，我们坚定了马克思主义的信仰，理解了科学的价值，并逐

步深化了对我们时代和民族的认识。今天，我们听从祖国的召唤，热情地投身于实现社会主义现代化的伟大潮流。

马克思有一句名言："思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。"* 今天，照亮我们民族的思想闪电，就是马克思主义、科学精神和我们民族优秀传统的结合，以及由此开始的创新！

《走向未来》丛书力图从世界观高度把握当代科学的最新成就和特点，通过精选、咀嚼、消化了的各门学科的知识，使读者特别是青年读者能从整个人类文明曲折的发展和更迭中，理解中华民族的伟大贡献和历史地位，科学地认识世界发展的趋势，激发对祖国、对民族的热爱和责任感。

她特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用；把当前我国自然科学、社会科学，以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合。

《丛书》是个新的园地，她将自始至终贯彻严肃认真的学风和生动活泼的文风。

---

* 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1976年版，第1卷，第16页。

《走向未来》丛书，从她一开始就受到老一辈共产党人关怀，受到学术界前辈的热情支持。

约四百年前，弗兰西斯·培根在《伟大的复兴》一书序言中，曾经这样谈到书中描述的对象，他“希望人们不要把它看作一种意见，而要看作是一项事业，并相信我们在这里所做的不是为某一宗派或理论奠定基础，而是为人类的福祉和尊严……。”我们怀着真挚的感情，把这段话献给《丛书》的读者，希望广大读者关心她、批评她、帮助她。

让她成为我们共同的事业。

《走向未来》丛书编委会

一九八三年六月于北京

译者絮语

马克斯·韦伯是现代西方学术史上一位著述甚丰、研究领域很广、影响极大的思想家。然而，也许是由于他的著作文字比较晦涩，难以译转，也许更是由于长期以来的封闭禁锢，他的名字，至少是他的思想，迄今还鲜为我国广大读者所知。今天，我们终于有机会把他的一部重要论著——《新教伦理与资本主义精神》——翻译过来，介绍给我国的读者，以期更多的人能够对这位已经故去的思想家的思想体系有比较直接的了解。不过，这里应当申明，《新教伦理与资本主义精神》仅仅是韦伯庞大思想体系中宗教社会学理论部分的代表作之一。读者既不应由此推断韦伯关心的只是西方宗教与社会发展之间的关系，也不应由此得出结论，认为宗教与社会发展的关系是其思想体系的核心。韦伯的研

究主旨，是从历史发展变化的角度，对整个人类社会进行全面剖析，以便从中总结出于人类进步有现实及深远影响的内在规律。因此，了解韦伯的思想，不仅对研究韦伯的专家学者来说是重要的，而且对所有关心我国现代化发展问题的人来说，也是大有裨益的。

《新教伦理与资本主义精神》着重论述了宗教观念（新教伦理）与隐藏在资本主义发展背后的某种心理驱力（资本主义精神）之间的生成关系。

毫无疑问，任何一种社会追求，如果不是社会中每个个体的追求的简单迭加，而是该社会文化产生的精神追求的体现，那么这种追求必然具有旺盛的生命力；如果这种追求同时又与历史的进程并行不悖，那么它必然会取得应有的历史地位。

与许多伟大的思想家一样，韦伯深切感到了资本主义精神对于资本主义发展的巨大推动和支持作用。然而他的独到之处，并不在于他多么准确无误地刻划了资本主义精神的实质，而在于他敏锐地察觉到这种精神的形成，有着深刻的社会文化基础。他认为，禁欲主义新教的伦理，在很大程度上就是那个基础的反映。

所谓“新教”（Protestantism,）亦称“清教”

（Puritanism），是自十六世纪起席卷整个欧洲的宗教改革运动中的各改革教派的统称。这是十五世纪文艺复兴高潮之后的又一次重大思想革命。它的主旨实质上与文艺复兴运动是一脉相承的。如果说文艺复兴彻底动摇了封建君权统治的基石，那么宗教改革便是彻底震撼了传统神权统治的基石。狭义地说，宗教改革实质上是一场使神圣的宗教世俗化的运动。

这篇论著到底具有何种历史与现实价值，完全留待广大读者去分析评论。在这里我们仅想指出，韦伯这部著作触及了一个十分发人深思的命题，也就是我们前面已经提到过的：在任何一项事业背后，必然存在着一种无形的精神力量；尤为重要的是，这种精神力量一定与该项事业的社会文化背景有密切的渊源。尽管韦伯的分析是针对资本主义这一特定历史现象而言的，但它是否具有普遍意义呢？换言之，资本主义以及支持、推动资本主义发展的资本主义精神，基本上是自然形成的，它不但创造了一套比较严格的政治、经济体系，而且创造了一套相当完善的科学技术体系，从而创造了人类历史上空前发达的生产力。那么，这一切是否是新教文化圈的特有产物呢？设若答案是肯定的，那么

在新教文化圈之外的民族要想取得生产力的长足发展，是否应当创造某种与自身文化传统相适应的精神？怎样创造？设若答案是否定的，亦即所谓资本主义并非为新教文化所特有，只不过首先出现于新教文化地区，那么其他民族是否或迟或早总会形成与资本主义功能相同的社会发展呢？最后，设若答案是部分肯定、部分否定的，即资本主义既具有与新教文化密切相关的某些特别之处，同时也具有超越各种文化或普遍适用于各种文化的基本要素，那么应当如何确定哪些性质是独特的、哪些性质是普遍的呢？又应当如何将那些具有普遍意义的东西与本民族的文化传统结合起来，并使本民族得到大发展呢？

我们相信，《新教伦理与资本主义精神》一书至少可以为广大读者提供一种新的思考角度，去分析我们面临的历史与现实问题。能够达到这个目的，我们也就十分满意了。

本书系根据美国著名社会学家塔尔克特·帕森斯（Talcott Parsons）1958年英译本译出。译校过程中同时参考了韦伯的德文原著以及台湾学者的中文节译本。原著最初于1904～1905年分两部发表

于韦伯主编的刊物《社会科学与社会政治学文献》（Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik）中，此后经过修改被韦伯收入《宗教社会学论文集》(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie)。由于我们水平有限，译文难免存在错误与失妥之处，敬祈读者予以指正。

彭　强　黄晓京

1985年9月

英译者序言

这里所翻译的马克斯·韦伯的论文《新教伦理与资本主义精神》，最初发表于《社会科学与社会政治文献》，1904年—1905年，第十卷和第十一卷。1920年，它作为规模宏大的《宗教社会学论文集》的第一项研究被重新出版，而这个总计划却因为韦伯于同一年的突然逝世而没有完成。这个新版本，韦伯做了许多修改，并在注释中增加了不少新材料，同时要回答各种批评。我们的译本就是从这一新版本译出的。注释相当长，或许要伤害读者的阅读兴趣，但不论是删掉，还是合并到正文之中，似乎都有害而无益。因为通过这些注释可以清楚地表明，问题是怎样在韦伯脑海里产生的，为了艺术的完美性而破坏这一切将会造成遗憾。而且我们要特别提醒读者，要认真阅读这些注释，因为大量重

要的材料都包含在注释之中。把它们和正文分开丝毫不会掩盖它们的用途*。我们的翻译尽可能忠于原文，除此之外，别无他求。因此我们没有任何更改，只是为了澄清一些含混之处，或为了提醒读者把韦伯的大量著作联系起来，才增加了一些评论。

放在正文之前的《作者导论》，是1920年韦伯为了整个宗教社会学研究所写的。我们把这篇文章包含在译本之中，因为它提供了许多观点和问题的一般背景，而韦伯是把自己的这个研究与这些观点联系在一起的。这样做非常值得，因为在德国围绕韦伯的论文兴起了大论战，许多不适当的批评来源于不理解这个研究的范围界限。没有对韦伯的全部社会学著作来一番整体的研究，要想完全理解这些是不可能的，而这篇导言有助于避免许许多多的误会。

刚才说过，这篇论文只是一系列研究的一部分，这个系统研究由于韦伯的逝世而没有完成。只有第一卷是由韦伯亲手整理准备出版的。除了这里翻译的论文之外，它还包括一个与此有密切关系的

---

*遗憾的是，由于时间和篇幅的关系，现在这个译本中，我们未能译出并收入这些注释，这个缺憾只好待出版增订本时弥补了——译者。

研究，《新教教派和资本主义精神》，一篇关于他称之为《世界宗教的经济伦理》专门研究的导论，和关于儒教与道教的长篇论著。他去世之后，没有经过他曾反复考虑进行的修改，出版了第二卷和第三卷，包括关于印度教、佛教和古代犹太教的研究。此外，他已经完成的其他研究，尤其是对伊斯兰教、早期基督教和遵守犹太教法典犹太教的研究，一直就没有以任何形式公诸于世。但是已经足以体现韦伯把握文化问题的非凡的广度和深度。这里我们为英语读者提供的只是一个片断，但这个片断对于韦伯的整个历史哲学在许多方面都具有核心意义，同时，对于进一步解释现代文化的最重要那些方面也具有巨大的普遍的意义。

T·帕森斯

美国麻省，剑桥，1930年1月

英译本新版序言

作为马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》一书的译者，这项工作给了我极大的满足。随着新版本的发行，这本已经成为现代经典作品的书，作为学术著作，在报刊上引起了更广泛的争论。1913年，当英译本首次在英国问世时，除了宗教和经济史方面非常有限的学术圈子之外，人们还根本不知道这本书，尽管在1904—1905年它早已在德国出版了。而且，至少在英语国家，韦伯作为《新教伦理》一书的作者和作为有关宗教社会学与经济与社会关系方面一系列比较研究的作者，好象根本不存在什么联系。

从那时起，马克斯·韦伯有关比较和分析的社会学著作和许多经济史方面的著作不断地被译成英

文出版*。尽管目前还有许多缺漏，但总可以说韦伯的主要著作已经可以为英语读者所用，如果读者不怕麻烦，现在已经完全可能把韦伯的《新教伦理》与韦伯一系列研究兴趣和思考联系起来了。

然而，尽管他的著作具有完全的可靠性，但是，近三十年来的变迁以及社会科学方面的发展，已经足以使人们用另一种观点看这篇著名的论著，这种观点完全不同于在这一著作最初影响下产生的正宗观点。

可以说早期解释的基调是由人们对韦伯直接关心的特殊历史问题的兴趣确立的，即从十六世纪到十七世纪西欧家庭-厂商类型的“资本主义方式”

---

* 除了已经出版的《新教伦理》和《经济通史》之外，还有汉斯·哥斯和C. 怀特·米尔斯翻译和编辑的《马克斯·韦伯社会学论文集》，哈佛大学出版社，1946年；A.M.亨德森和T.帕森斯翻译，帕森斯编辑的《社会和经济组织理论》，牛津出版社，1947年，自由出版社，1957年；汉斯·哥斯翻译并编辑的《中国的宗教》，自由出版社，1951年；E. 希尔斯和H. A. 芬奇翻译和编辑的《马克斯·韦伯和社会科学方法论》，自由出版社，1949年；汉斯·哥斯和D. 马丁代尔翻译并编辑的《古代犹太教》，自由出版社，1952年；E. 希尔斯和M. 莱因斯坦翻译，莱因斯坦编辑的《马克斯·韦伯论经济和社会法律》，哈佛大学出版社，1954；《城市》，自由出版社，1958年；我相信《印度教和佛教》不久也将问世。

的企业的发展问题。而且，在这个框架中，关于历史变革中“观念”和“物质”要素之间的平衡似乎成了首要问题。这一方面由韦伯自己所谓“因果链条的一方面”所引起；另一方面也受那个时代学术倾向的影响；比如说，在托尼教授所写的序言中（写于1930年）就表现了这一点。

正因为如此，对于韦伯分析和解释的焦点问题，即什么是所谓“合理的资本主义”的问题，人们却很少注意到。由于可以理解的原因，他和其他人一样，很强调获得利润的工商企业问题，但是他曾审慎地指出，这并不是说单纯的获利就是关键性评价标准，而这种把获利与“资本主义式”的经济组织、把获利与高度发达的技术联系起来的倾向，通过与精细、系统化的计划和原则的结合，便提供了一种科学的基础，这一切主要是由他的著作所决定的。

在刻划现代制度和组织秩序的过程中，在解释层次上，韦伯为我们提供了一系列重要的全新的侧重点，这种观点完全不同于那时所进行的经济史的讨论。他所重视的是更简便地解释在十九世纪家庭-厂商的资本主义和现代大规模工业组织，在科学

技术和“大政府”之间的各种连续性因素。通过包含在各种权威形式的一系列分析之中的科层体制理论，韦伯对政治科学家的影响尤为深刻，事实证明，作为现代工业秩序的诊断学家，韦伯一直是最可能替代各种马克思主义的理论的主要缔造者。

韦伯对现代工业社会的解说，包含着对社会系统的结构和功能进行更一般分析的理论框架。不过他不仅是他那个时代的社会最杰出的经验分析家，而且是为数有限的伟大的本体论理论家。在这方面，他的著作是片断性的，和不完整的。但是，通过运用他的渊博学识和对各种社会制度的比较性的结构分析，他首先根据一种理论，使许多价值角色的问题成为人类社会行动的决定因素，从而使一些陈旧的看法完全被人抛弃。因此，正是在工业秩序的问题上，在一般理论领域，韦伯著作的重要性不在于他如何评价观念和经济因素的相对意义，而在于他分析社会行动系统的方法，在这个系统之中，观念和价值以及“经济因素”都会影响行动。

在这个广泛的领域，韦伯的贡献明显地把其他人的贡献联系在一起，主要是法国著名社会学家E．迪尔凯姆，以库利和G．H．米德为代表的美国社

会学的某些倾向，以及社会学的心理学边缘——弗洛伊德的著作。其结果不仅在于提出重要的经验问题，而且在于重新阐明了分析这些问题的理论框架。在经验层次，与禁欲主义的新教教派伦理相联系的对于获利的态度，仅仅是上述广泛领域的一个主要事例，正象默顿所说明的那样，对于科学发展的态度，以及更一般的对于强调普遍化原则的文化和社会组织整体形态的态度，包括在法律、大规模组织、个人和公共事业、以及也许是最重要的现代大学和职业组织方面发展的态度，这一切构成了韦伯所关注的文化要素和社会实际结构之间结构性联结的关键，其中还包括教会。

作为现代社会科学发展阶段的主要奠基者，韦伯把是否和有多少宗教和文化因素影响行为和社会的基本问题，变为这些因素如何影响社会和行为，以及反过来它们又受到哪些制度变量影响的问题。因此，关于新教伦理的论著，只能是韦伯自己所建立的宏伟大厦的一块基石，当然它仍然是比较有扩张性的，在韦伯那个时代以及韦伯之后，它引出了许多其他研究。然而，认真的阅读这部著作，可以成为掌握关于历史分析和人类解释问题方面更复杂深奥的社会科学分析方式的向导，这种方式在

本世纪已经得到了发展。

T·帕森斯

1958年11月。

作者导论

生为现代欧洲文明之子，研究任何世界性的历史问题，都必然会提出这样的问题：为什么在西方文明中，而且只有在西方文明中，出现了一个（我们认为）其发展具有世界意义和价值的文化现象，这究竟应归结于怎样一些环境呢？

只有在西方，科学才真正处在我们今天认为有效的发展阶段上。尽管经验知识、对宇宙和人生的思考以及最深奥的哲学与神学智慧并不局限于科学的范围之内，但系统神学的充分发展，必须归功于希腊文化影响之下的基督教，因为伊斯兰教和一些印度教派的神学都是零散的。简而言之，在其它各地，尤其是印度、中国、巴比伦和埃及，也存在着精深的知识和观察。但是，在巴比伦和其它各地，

图书馆

天文学所缺少的将会使其有更令人惊奇发展的数学基础，最早是从希腊人那里接受来的。印度的几何学没有合理的证明，这是希腊人智慧的另一个产物，此外他们也是力学和物理学的创始者。印度的自然科学，虽然以观察见长，但除了古代的若干萌芽之外，并没有实验方法，它与近代实验室一样，实质是文艺复兴的产物。医学，尤其是印度医学，尽管经验技巧很发达，但是缺乏生物学，特别是生物化学基础。除了西方之外，其它一切文化区域都不存在合理的化学。

中国高度发达的历史学，不具备修昔底德斯（Thucydides）的方法。的确，在印度有马基雅维里（Machiavelli）的先驱者，但是全部印度的政治思想没有一种能与亚里士多德相提并论的系统方法，尤其是缺乏合理的概念体系。印度的预审（米马姆萨〈Mimamsa〉学派），广泛的典籍整理、尤其是近东的典籍整理，印度和其它地方的法律著作，都没有罗马法及受其影响的西方法那种严格的系统思想形式，而这是合理的审判过程最基本的东西。象宗教法规那样的结构也仅见于西方。

艺术领域存在着类似现象。其他民族对音乐的感受力，也许比我们的更发达，至少肯定不亚于我

们自己的声乐。各种复调音乐遍布于世界各地，乐器合奏以及分部合唱也在各地存在。我们现有的一切合理音节，也是世人所共知的，并且是经过计算的。但是，合理而又和谐的音乐，包括配合旋律与和声，在三和弦、三和声基础上形成的音质；我们的半音阶和等音，不是依据线间解释的那种，而是文艺复兴以来根据和声解释的那种；我们以弦乐四重奏为核心的管弦乐；我们的低音伴奏；我们的记谱系统，它使现代音乐作品的创作、生产和流传后世成为可能，我们的奏鸣曲、交响乐和歌剧；最后，作为这一切之手段的我们的基本乐器：风琴、钢琴、小提琴等等；所有这些都是西方独有的，虽然标题音乐、音乐文学、改变音调和色调是各种音乐传统中都具备的表现手段。

建筑方面，在古代和亚洲，各地都用尖顶作装饰；尖顶和横圆拱的组合，在东方大概也并不陌生。但是，合理地运用哥特式拱顶，用它来分散压力，作为用它作各种空间构造的屋顶，最重要的是作为伟大不朽建筑物的建筑原则，作为已经扩展到雕塑和绘画领域的一种风格的基础，例如我们中世纪创作那样，这一切在其它地方都未曾发生。我们的建筑的技术基础来自东方。但是东方没有解决圆

顶问题，没有那种经典的一切艺术的合理化进程——在绘画中是合理地运用线条和透视——这是文艺复兴为我们而创造的东西。印刷在中国古已有之。但是印刷的文献，即仅为印刷而设计并且仅能通过印刷得到的文献，尤其是报纸和期刊，却只见于西方。各种类型的高等教育机构早已存在（中国、伊斯兰），有些甚至表面上与我们的大学十分相近，至少很象我们的研究院，但是一种合理的、系统的和专门化的科学探索，以及经过训练的和专业化的人才，却只在西方存在，即是说，它们几乎与现在一样，在我们的文化中处于主流地位。这一点尤其适用于经过训练的官员，他们是西方现代国家和经济生活的支柱。这种经过训练的官员，在此之前只有一些雏形，而且对于社会秩序从未有过现存这样的重要性。当然，行政官员，甚至专业官员，在各种不同的社会，都是非常古老的组成部分。但是，没有哪一个国家，没有哪一个时代，曾经出现过与现代西方完全相同的那种现象，即社会的整体存在，社会生活的政治、技术和经济条件，绝对而且完全依赖于一个经过专门训练的官吏组织。社会日常生活最重要的职能已经转移到受过技术、商业，特别是法律训练的政府官员手中。

在封建社会的各个阶级中，普遍存在着政治和社会集团组织。但是，西方意义上的“国王与政府”（rex et regnum）的封建国家，却仅见于我们的文化。尤其是由定期选举出的代表组成的议会，以及由群众领袖和政党领袖组阁向议会负责的执政的政府，更只为我们所独有。尽管政党，即施加影响并要掌握政治权力的组织，在世界各地普遍存在。事实上，具有合理的成文宪法、合理地制定的法律、以及根据合理的规章或法律由经过训练的官吏进行管理的行政制度的政治组织，即由所有这些要素组合而成的国家，仅存在于西方，虽然其它各国都与此十分接近。

对于在我们现代生活中最关重要的力量——资本主义——来说，情形同样如此。谋利、获取、赚钱、尽可能地赚钱，这类冲动本身与资本主义毫无关系。这种冲动，无论过去还是现在，都见之于侍者、医生、车夫、艺术家、娼妓、不正派的官吏、士兵、贵族、十字军骑士、赌徒和乞丐。可以说，凡是具备了或者曾经具备客观机会的地方，这种冲动对一切时代，地球上一切国家的一切人都普遍存在。因此，在文化史的幼稚园里就应该教导人们，一定要彻底放弃这种有关资本主义的天真思

想。贪得无厌绝对不等于资本主义，更不等于资本主义精神。相反，资本主义倒是可以等同于节制，或至少可以等同于合理缓和这种不合理的冲动。当然，资本主义和追求利润是同一的，而且永远要以连续的、合理的资本主义企业经营为手段获得新的利润，因为它必须如此：在一个完全资本主义的社会秩序中，不能利用机会营利的资本主义企业注定要消亡。

现在，让我们对我们使用的术语做出较之常用定义更为细致的定义。我们将资本主义经济行动定义为：以利用交易机会取得预期利润为基础的行动，却依赖（形式上）和平的营利机会而采取的行动。通过（形式或实际的）强力手段获利，有它自己必须遵从的另外的法则，把它纳入与以交易获利的行动相同的范畴，是没有意义的，尽管我们很难禁止人们这样做。在合理追求资本主义营利的地方，相应的行动将按照资本核算进行调节。这意味着营利行动以系统地利用商品和个人劳务作为获取手段，使得一个经营期结束时，企业货币资产的收付余额（在连续经营的场合，指资产的阶段性估计货币价值）要超过资本，即超过在交换中用于获利的物质生产资料的估计价值。无论涉及的是

“全部”（in natura）委托给一个旅行商人一定量的商品，其收益可能包含在贸易得到的其它商品中；或者涉及的是一个制造企业，其资产由建筑物，机器、现金、原材料、半成品和完成制成的产品所构成，并要计算它们与负债间的差额；这些都无关宏旨。重要的事实始终是，要以货币进行资本核算，不管采用的是现代簿记方法，还是其它方法，也不管这些方法多么原始，多么粗糙。一切都要从差额角度来进行：经营开始时，有一个初始差额，在做出每项个别决策之前都要进行计算，以确定可能获得的利润；经营结束时，有一个最终差额，确定已经得到了多少利润。例如，一项“委托”（commenda）交易的初始差额将决定投入其中的资产的议定货币价值（只要它们已不是货币形态），而最终差额将形成一种估计值，最后据此分配利润或分摊损失。只要这些是合理的交易，则交易各方的每一项行动都以计算为基础。缺乏真正精确的计算或估计，或其方法纯属猜测或完全是传统的、习惯采用的，这些情况至今仍出现于各种环境不要求严格精确计算的资本主义企业中。但是，所有这些不过只能影响资本主义获利的合理性的程度而已。

就这一概念的目标而言，全部关键在于，出现了经济行动实际上要适应进行货币收入和货币支出比较的情况，不论其形式是多么原始。在此意义上，从经济文献资料中看，地球上所有文明国家，都存在着资本主义和资本主义企业，甚至有合理化程度很高的资本主义计算。无论在中国、印度、巴比伦、埃及，古代地中海地区还是在中世纪以及现代都是如此。那里不仅存在着一个个孤立的商业投机事业，而且也存在着各种完全依赖于不断更新的资本主义经营活动，甚至连续生产操作的经济企业。但是尤以贸易在很长一段时期中不象我们的贸易那样，是连续的，相反，那种贸易基本上存在于一系列个别经营活动中。就连大商人也是逐渐才获得（同分支组织等的）内部统一的。不管怎么说，资本主义企业和资本主义企业家，无论他是临时的还是长期的，都非常古老而且广泛存在。

但是，现在西方发展起来的资本主义，不论在量的范围，还是（带动着这种量的发展）在类型、形式及方向上都是其它任何地方从未有过的。各种各样的商人遍布全球，批发的和零售的，地方的和国际贸易的。各种各样的贷款也已经普遍存在，而且已经有功能繁多的银行，至少比得上我们十六世

纪的银行。海事贷款、委托业务，类似于有限和无限两合公司的交易和组织都已广泛存在，甚至是持续性的产业。只要存在公共机构的货币资金，就会出现货币贷出者，在巴比伦、古希腊、印度、中国和罗马都是如此。它们为各种战争、海上掠夺、契约和建筑项目筹措资金。在海外政策方面，他们是殖民企业家，是占有奴隶或直接间接占有强制劳动的种植园主，并且雇人经营领地，办公，最重要的是税收。他们在选举中为政党领袖筹资，同时也支持国内战争中招募雇佣兵。最后，他们是利用机会，谋取各种金钱利益的投机家。这种企业家，这种资本主义的冒险家，在一切地方都存在。除了贸易、信用和银行交易之外，他们的行为带有明显的不合理性和投机性，或者说主要通过强力获利，尤其是通过掠夺获利，不管直接采取战争的形式，抑或采取剥削被统治者的连续财政掠夺的形式。

推销商的资本主义，大规模投机家的资本主义，发放特许权利的资本主义，甚至和平时期也存在的相当现代的金融资本主义，但首先尤其是与掠夺性战争相联系的资本主义，都带有上述印记，即使现代西方国家也是如此。而且，大规模国际贸易的某些部分，但仅仅是某些部分，也与此有密切的

关联，今天如此，一直也是如此。

但是，除此之外，现代西方已经发展了一种非常不同的、在其它任何地方都没有出现的资本主义形式：（形式上）自由劳动的合理的资本主义组织，这在其它地方仅有一些迹象。只有在种植园和古代罗马的奴隶监狱这样一些非常有限的领域，非自由劳动的组织也曾达到一种程度相当可观的合理性。在有农奴劳动的庄园、庄园作坊和早期庄园家庭工业中，这种资本主义形式的发展程度大概更低。甚至带有自由劳动的真正的家庭工业，也已经确切地证明，在西方之外是寥寥可数的。对做散工者的频繁雇佣，只在极少数场合——特别是各种国家垄断经营，但这与现代工业组织是完全不同的——会发展成生产组织，但从来没有发展成我们中世纪那种具有手工业学徒制度的合理组织。

然而，与一种正规的市场密切相适应，而与政治渔利及不合理的投机渔利无关的合理工业组织，并不是西方资本主义的唯一特质。如果在其发展过程中没有另外两个重要因素，资本主义企业的现代合理组织也是不可能的：首先是经营活动与家庭的分离，这已经完全遍及于现代经济生活；其次是与此密切相关的合理簿记。工作场所与居住地空间上

的分离，在其它地方也存在，例如东方的集市和其它文化中的奴隶监狱。在远东、近东和古代，也可以见到具有自己账目资本主义合伙组织的发展。但是与现代企业的独立性相比，这些都只是小小的萌芽而已。之所以如此，是由于这种独立性不可缺少的条件——我们的合理的经营簿记制度，以及我们法律规定的公司财产与个人财产的分离——在它们那里根本没有，或者不过刚刚开始发展而已。其它地方的营利企业具有作为王室或（领主〈oikos〉的）庄园家计的一部分而发展的趋势，正象罗德勃特斯（Rodbertus）察觉到的，这种发展虽然表面上与西方的发展相似，其实却是根本不同、甚至相反的一种发展。

然而，总的说来，所有这些西方资本主义的独特性质，之所以具有重大意义，完全是由于它们与资本主义劳动组织密切结合的缘故。甚至一般所谓商业化，即可流通证券的发展，以及投机的合理化，即股票交易等等，也都与此有关。因为若没有合理的资本主义劳动组织，全部这一切，纵使可能出现，但对于社会结构，对于现代西方一切与此相关的具体问题，都不会具有同样的重大意义。正确计算是其余一切的基础，但这只有在自由劳动的基

础上才能够实现。

正如或者说因为除现代西方之外世界各地没有出现合理的劳动组织，所以也没有出现合理的社会主义。当然，世界上曾有城市经济，城市食物供给政策，君王的重商主义和福利政策，定量分配制度，经济生活的管制，保护主义和各种自由放任理论（如在中国）。同时世界上也曾有过各式各样的社会主义和共产主义的实验：家庭、宗教或军事共产主义，国家社会主义（如在埃及），垄断卡特尔，以及各种消费组织。但是，在西方之外，从来就不存在城市公民的概念，在现代西方之外也不存在中产阶级的概念，尽管到处都有城市市场特权、商号、同业工会，以及城乡之间的各种法律区别。同理，因为没有受正规纪律约束的、自由劳动的合理组织，无产者作为一个阶级也不可能存在。债权人与债务人之间，土地所有者与无地者、农奴或佃农之间，商业贸易界与消费者或地主之间，阶级斗争都以各种不同组合方式存在于世界各地。但是，连西方中世纪货庄主和他们工人之间的那种斗争，在其它地方还尚在萌芽阶段，因此大规模工业企业家和自由工资劳动者之间存在的现代冲突，就更无从谈起了。所以，象社会主义那样的问题是不会存

在的。

在世界文化历史上，我们的中心问题，即使是从纯经济的观点来看，也终究不是资本主义活动本身的发展——这种活动在不同文化中只有形式上的差别——即冒险家或在贸易、战争、政治和行政管理中作为获利来源的资本主义。相反，中心问题倒是这种具有合理自由劳动组织的中产阶级节制资本主义的起源。或者用文化史的术语来讲，中心问题是西方中产阶级及其各种特性的产生，这个问题显然与资本主义劳动组织的起源有密切关系，但也不完全是一回事。因为，中产阶级作为一个阶级先于形式独特的现代资本主义的发展而存在；但是可以肯定，这也仅限于西半球。

形式独特的现代西方资本主义，显然受到了技术能力发展的强烈影响。今天，这种资本主义的合理性，基本上取决于最重要的技术因素的可计算性。但是这主要是说，它依赖现代科学的独特性，尤其是以数学及准确而又合理的实验为基础的自然科学。但另一方面，科学和有赖于科学的技术的发展，由于具有资本主义利益集团所关心的实际经济用途，因而从资本主义利益集团中得到了巨大的刺激。固然，西方科学的起源不能归功于这些利益集

团。印度是十进位制的发明地，那里早就采用了十进位制算法和代数学，但是只有西方才利用它来发展资本主义，而在印度它却没有导致现代算法或现代簿记法。同样，数学和力学的产生也不是由资本主义利益决定的。但是对于人民大众生活状况来说非常重要的科学知识的技术应用，却的确受到了经济考虑的推动，在西方，这对科学知识的应用至为有利。不过，这种推动来源于西方社会结构的种种独特性质。因此我们一定要问，它到底产生于这个结构的哪些部分？既然不是一切部分都同样重要。

其中，合理的法律结构和行政管理结构的重要性是毋庸置疑的。因为合理的现代资本主义不仅需要技术生产手段，而且需要一种可靠的法律体系和按章行事的行政管理制度。没有这些，纵然可以有冒险和投机者的贸易资本主义，以及各种受政治左右的资本主义，但绝不会存在由个人首创、拥有固定资本和确定计算的合理企业。这样一种法律体系和这样的行政管理，能以如此完善的法律和形式为经济活动服务，也仅见于西方。因此我们必须探讨那种法律是从哪里来的。在其环境因素之中，资本主义的利益欲无疑为一个受过合法法律专门训练的法官阶级司法和行政提供了帮助，但它决非唯一的

因素，甚至亦非主要的因素。这种利益欲本身不能创造法律。在这个发展过程中，有一些完全不同的力量在起作用。为什么资本主义利益欲不能在中国和印度产生同样的结果呢？为什么那里科学、艺术、政治或经济的发展没有进入西方所特有的合理化轨道呢？

在上述所有情况中，中心问题就是西方文化特有的和独具的合理主义。下面的讨论将会反复表明：用这一术语，我们可以理解许多完全不同的事物。例如，世界上有神秘主义沉思的合理化，它具有一种态度，这种态度从另外的一种生活范围来观察，显然是不合理的；同样世界上也有经济生活、技术、科学研究、军事训练、法律和行政管理的合理化。进而言之，这些领域中的每一个，都可以根据不同的最终价值观和目的使之合理化，而且从一种观点来看是合理的，从另一种观点来看很可能是不合理的。因此，在各种不同的生活领域，所有文化地区，合理化的特征差异极大。要从文化史的观点刻划它们的差别，就必须弄清哪些活动领域得到了合理化，是在什么方向上的合理化。因此我们首先要搞清并从发生学上解释西方合理主义的独特性，同时在这个范围内，搞清并说明现代西方合理

主义独特性的起源。我们承认经济因素的基本意义，因此每做出一种解释，都必须首先考虑经济状况。但同时，相反的相互关系也绝不能置之不顾。因为，尽管经济合理主义的发展，部分地依赖合理的技术和法律，但它同时也取决于人类适应某些实际合理行为的能力和气质。如果这类合理行为受到精神上的阻碍，则合理经济行为的发展也会遇到严重的内部阻力。神秘的和宗教的力量，以及以此为基础的伦理上的责任观念，过去始终是影响行为的最重要的构成因素。这部研究集著，就是要探讨这些力量的。

放在开篇重要位置上的两篇旧著，试图研究一般来说最难于把握的问题：一定的宗教思想对经济精神发展的影响，即对一种经济体制的精神气质的影响。就此而言，我们要探讨的是现代经济生活的精神与禁欲新教的合理伦理之间的联系。所以我们这里论及的是因果关系链的一个侧面。后面几篇是对各种世界宗教的经济伦理的研究，它们试图通过评述最重要的宗教与经济生活关系，宗教与其环境中的社会分层的关系，去发现两方面的因果关系以便在必要时找出可资与西方发展相比较的各种关键之处。因为只有通过这种方式，才有可能对不同西

方宗教的经济伦理中不同于其它宗教的各种因素进行因果关系的评价，同时有希望至少达到可以容忍的近似程度。因此这些研究不能说是对各种文化的全面分析，哪怕是扼要的分析。相反，在每一种文化中，我们的研究都有意强调不同于西方文明的那些因素。因此，这些研究的明确主旨，是探讨这种观点认为对理解西方文化十分重要的问题。根据我们的研究目的，任何其它程序似乎都不可能采用。但为了避免误解，在此我们必须特别强调我们的目标的限度。

另一方面，至少必须提醒没有参与研究的人，不要过分夸大这些研究的重大意义。汉学家、印度学家、闪米特学家和埃及学家，自然会发现这里没有什么他们所不知道的事情。我们只希望他们不会在基本论点上发现错误。作者不知道，一个非专门家能否尽可能地接近这个理想。很显然，一个不得不依赖译文，依赖历史遗物、文献和文学资料的人，也必须依赖常常存在激烈争论的专著，而且其中的是非曲直是他无法准确判断的。这样一个著述者对其著作价值必须谦虚。此外，由于可以得到的真实资料（即各种铭文和文件）的译文数量特别是关于中国情况的译文数量比起实际存在的重要的资

料少得可怜，所以上述问题就更严重。所有这些因素决定了这些研究必定是尝试性的，关于亚洲的部分尤其如此。只有专家才有资格做最后的判断。而且实质上正是因为至今还尚未出现带有这一特殊目的，从这一特定角度出发的专家研究，所以才写了目前这些论文。它们注定要在比现在可以指出的更高的意义上被取代，正如一切科学著作都可能被取代一样。但是，不管它会引起怎样的反对，对其专门领域的这种冒犯，在比较研究中是不可避免的。不过一个人必须承担其甘愿对其成功抱有深刻怀疑态度所产生的后果。

“知识界”（literati）流行的风尚和热情可能会使我们认为，今天可以不要专家，或者把专家的地位降到低于预言家的地位。几乎一切科学都有某些东西要归功于外行的常常是很有价值的观点。但是把外行贡献作为主导原则，将意味着科学的终结。一个想要直观的人，应该去电影院，尽管在今天，在目前的研究领域也可以用冗长的文学形式使他得以直观。没有什么能比这样一种态度距离这些极为严肃的研究意图相去更远的了。我不妨再加上一句，愿意听布道的人，应当去参加秘密宗教集会。这里比较了各种文化的相对价值，但这个问题

在正文中将不予任何论述。确实，人类命运的道路必然会惊吓对其中某一部分进行研究的人。但他满可以把自己微不足道的个人见解藏在心里，就象一个人欣赏大海和巍峨高山时所做的那样，除非他知道自己有义务、有天分用艺术家或预言家的方式表现它们。在大多数其它情况下，关于直觉的高谈阔论只能隐藏缺乏对物体的洞察力，这也意味着，如上判断同样缺乏对人类的洞察力。

这里还需要做一些说明，因为在任何真正彻底的研究中，尤其在关于亚洲宗教的研究中，人种学资料的应用还没有达到与其贡献的自然应得到的价值相称的程度。受到这种限制不单是因为人类工作能力有限。这种省略之所以似乎可以允许，还因为我们这里必须研究代表各自国家文化的各个阶级的宗教伦理。我们关心的是他们的行为已经产生的影响。现在十分明确，只有用来自人种学和民俗学的事实与之进行了比较之后，才能彻底了解这种影响的全部细节。因此，我们必须明确承认并强调这是一个人种学家有权提出反对意见的缺口。我希望通过一项对宗教社会学的系统研究，对填补这个缺口做出一些贡献。但是，这样一项工作会超出这个严格限定了目的的研究范围。因此只能以尽量说清与

我们西方宗教形成对照的那些要点为满足。

最后，我们可以考虑一下人类学方面的问题。当我们一次又一次地发现，甚至在明显互相独立的生活领域，西方，而且只有西方几种合理化时，我们仍会怀疑最重要的原因可能在于遗传的差别，这是很自然的。作者承认他倾向于认为生物遗传具有重大意义。但是，尽管人类学研究有了值得注意的成就，我认为到目前为止，不论是生物遗传对本文所研究的发展进程的影响的范围，抑或尤其是影响的方式，都还没有精确的甚或是近似的测度。社会学研究和历史学研究的任务之一，必然首先是去分析可以从对环境状况的反应角度做出满意解释的所有影响和因果关系。只有那时，只有当比较种族神经病学和比较种族心理学的进步，将会超过目前的、而且许多方面很有前途的早期阶段时，我们才能希望，有可能对于这一问题给予满意的回答。但是，那种条件在我看来还不具备，因此诉诸遗传学将会导致过早放弃获得现在能够获得的知识的机会，而且会把问题转移到（目前）仍属未知的因素上去。

目　录

英译者序言…… 1
英译本新版序言…… 5
作者导论…… 11

第一部：问　题

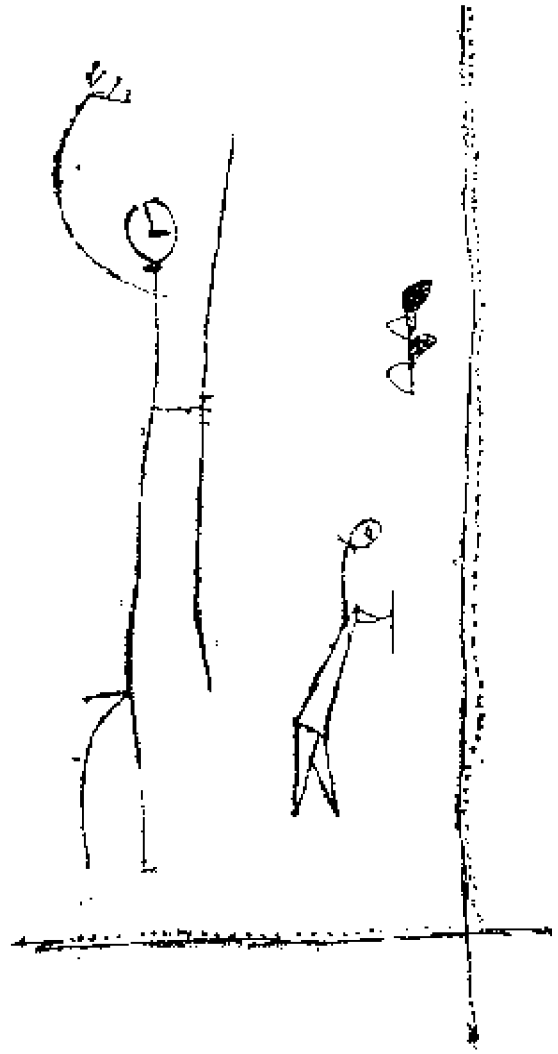
第一章　宗教关系和社会分层…… 3
第二章　资本主义精神…… 17
第三章　路德的“天职”观念
——研究的任务…… 53

第二部：新教禁欲派别的实用伦理

第四章　世俗禁欲主义的宗教基础…… 73
第五章　禁欲主义与资本主义精神……141

第一部

问题



第一章

宗教关系和社会分层

粗看一下包含多种宗教构成的国家的职业统计，就会发现一种十分常见的情况，即现代企业的经营领导者和资本所有者中，高级技术工人中，尤其是在技术和经营方面受过较高训练的人中，新教徒都占了绝大多数。在天主教的报章和文献中以及在德国天主教会议中，都对这种情况进行过多次讨论。这种情况不仅在宗教差异与民族差异和文化发展差异相一致的情形下如此，例如在东德的德国人和波兰人之间。在资本主义的大发展时代，几乎任何地方，只要资本主义有力量根据其需要自由改变人口的社会分布，并决定其职业结构，就会在关于宗教关系的统计数字中发现同样的情况。资本主义所具有的自由程度越高，这种效果就表现得越明显。的确，在现代工商企业中，新教徒占有资本的

人数、参与管理和从事高级劳动的人数相对较多，这一现象可以从延伸到遥远过去的历史环境角度得到部分解释。在那里宗教关系并不是经济状况的原因，相反在一定意义上却表现为经济状况的结果。参与上述经济职能，一般先要拥有一定资本或者要受过通常费用高昂的教育，但往往是两方面都需要。现在这些东西主要依赖对遗产的占有，或者至少要依赖一定程度的物质生活水平。旧帝国中许多经济上最发达、自然资源最丰富、地理位置最优越的地区，尤其是大多数富庶的城市，在十六世纪都转奉了新教。直到今天，那种环境仍然有利于那些地区的经济生存斗争。这就引起了一个历史学问题：为什么经济最发达的地区同时又特别倾向于一场教会的革命？答案绝非如人们想象的那么简单。

摆脱经济传统主义，无疑是一种使怀疑宗教传统以至全部传统权威的神圣性的倾向大大加强的因素。但是必须注意下述经常被遗忘了的事实，即宗教改革并不意味着废除教会对日常生活的控制，而是以一种新的控制方式代替旧的控制方式。它意味着抛弃了一种松散的、在当时的实际生活中几乎无法察觉、而且几乎完全流于形式的控制，代之以对行为整体的管制。这种管制由于渗入到个人和社会生

活的一切领域，因此推行起来需要艰苦卓绝的努力和无限的热情。天主教教会的统治，主张“惩治异端，宽恕罪人”。尽管这种统治现在已经不如过去那样有力，但已为今天具有完全现代经济特征的民族所容忍，而在十五世纪之初，它便为世界上最富有、经济上最先进的民族所接受。反之，十六世纪在日内瓦和苏格兰、十六——十七世纪之交在荷兰大部分地区、十七世纪在新英格兰、以及一度在英国本土所推行的加尔文教统治，对我们来说，是一切可能存在的对个人的宗教控制中，最绝对不堪忍受的形式。这正是当时在日内瓦以及荷兰和英国的大量旧商业贵族们所感觉到的。而在那些经济高度发达的地区，改革者抱怨的不是教会对生活的监督太多，而是太少。那么为什么在那个时代，那些经济上最先进的国家，以及这些国家中新兴的资产阶级中产阶级，不仅没有抵抗这种史无前例的清教暴政，相反竟为护卫它而发展了某种英雄行为，这一切是怎样发生的呢？因为这种资产阶级以前很少、以后则从未表现出如此的英雄行为。卡莱尔（Carlyle）指出这是“我们最后的英雄行为”并非没有道理。

但是如上所述，进一步，而且特别重要的是：

在现代经济生活中，处于所有者和管理者地位的清教徒较多，如今，至少在部分上可以作为他们继承了较多物质财富的结果加以理解。不过，这里还有某些不能用同样方式解释的其它现象。我们仅列举几个事实：在巴登（Baden）、巴伐利亚和匈牙利可以发现，信奉天主教的父母让其子女所受的高等教育的类型，与清教徒让其子女所受的高等教育大不相同。在高等院校全部学生和毕业生中间，天主教徒的比例通常要低于他们占总人口的百分比，这固然大体上可以根据继承的财产的差别来解释。但是，就天主教毕业生本身而言，毕业于专门提供技术学习教育和从事工业与商业工作教育的院校的学生，或者一般而言，从提供中产阶级实业生活教育的院校中毕业的学生，其百分比要远远落后于新教徒所占的百分比。相反，天主教徒更乐于接受人文学科中等学校所提供的那种教育。这是上述解释不能说明的一项事实，但它反而正是经营资本主义企业的天主教徒人数如此之少的一个原因。

还有一个更引人注目的事实，可以部分解释天主教徒在现代工业的熟练劳动者中所占比例较小的原因。众所周知，工厂的新熟练工人在很大程度上要从从事各种手工业的年轻人中吸收，不过这一点更

符合新教手工艺工人的情况，而不是天主教手工艺工人的情况。换句话说，在熟练工人中间，天主教徒更倾向于留在他们自己的手工业行业里，就是说他们更经常地成为手工业师傅，而新教徒则多半被吸引到各种工厂，去从事高级技术劳动和管理工作。毫无疑问，关于这些情况的解释是，从环境（这里即指家乡和家庭的宗教气氛所偏重的那类教育）中获得的心理与精神特征，决定了职业选择从而又决定了他们的职业生涯。

德国天主教徒较少参与现代商业生活，尤为值得注意，因为这和包括现代在内的各个时代所观察到的一种趋势背道而驰。处于某个统治者集团附庸地位的民族和宗教少数派，自愿或不自愿地被排除在有政治影响的地位之外，因而往往在特殊力量驱使下开始从事经济活动。他们的最能干的成员，由于在为国家服务这个方面没有任何机会，所以力求在这个领域满足使他们的能力得到承认的愿望。在俄国和东普鲁士的波兰人就是这种情况，他们无疑比在波兰人居统治地位的加利西亚(Galicia)经历了更迅速的经济进步。在更早一些的时代，路易十四统治之下的法国休格诺派（Huguenots），英国的非国教派(Noncomtormists)和教友派(Quakers)，

最后但并不是最不重要的，两千年来的犹太人，也都是如此。可是就德国天主教徒的地位而言，却没有发现这种结果的明显证据。过去，无论在荷兰还是在英国，他们从来没有在遭受迫害或者被容忍的时代，有过特别显著的经济发展，这一点与新教徒完全不同。新教徒（特别是后面将充分讨论的新教运动的某些分支）不论作为统治阶级还是被统治阶级，不论作为多数派还是少数派，都表现出发展经济合理主义的特殊倾向，但是，在处于上述任何一种环境下的天主教徒中间，根本看不到同样程度的类似倾向。因此，这种差别存在的根本原因，必须从他们宗教信仰的持久的内在特性中寻找，而不是只从暂时的处在历史政治环境中寻找。

我们的任务是：研究这些宗教，搞清它们现在或曾经具有的哪些特殊因素可能引起我们描述过的行为。按照表面的分析以及某些当前的印象，人们可能容易采取如下说法来解释上述差异，即天主教的来世思想愈重，它那些最高理想中的禁欲特性愈突出，必然使它的信徒对现世的美好事物愈加漠不关心。这种解释符合评价这两种宗教的普遍倾向。在新教徒方面，它被用来作为批判天主教生活方式中那些（真实的或想象的）禁欲理想的基础，而天主

教则反责说，唯物主义就是新教将全部理想世俗化的结果。一位现代作者试图用下述方式归纳它们对经济生活的态度的差别："天主教徒比较安静，很少有物欲冲动；他们喜欢尽可能有保障的生活，哪怕收入微薄而不喜欢冒险和刺激，即使那会使他们有机会获得荣誉和财富。有句幽默的谚语说：'美食与美睡不可兼得'，就此而言，新教徒喜欢美食，天主教徒则喜欢不受搅扰的美睡。"

事实上，这种美食的愿望可以说是正确地刻划了目前德国许多名义上是新教徒的各种动机的特征，尽管不够全面。然而，过去的情况却截然不同：英国、荷兰和美国的清教徒曾是以严厉反对生活享乐为特征的，我们将会看到，这一事实对我们现在的研究的确至关重要。此外，以法国的新教徒为例，他们长久地保留着、至今仍在一定程度上保留着曾经影响到各地加尔文教会的一系列特点，尤其是在宗教斗争时代在十字架下受难时所具有的特点。然而（也许正是出于这种缘故？我们后面将提出这个问题），众所周知，这些特点是法国工业和资本主义发展的一个最重要的因素，而且由于他们遭到迫害，使这些特征在一个小范围内一直保留下来。因此我们可以把整个生活行为中的这种严肃及宗教

利益上的性质称为来世精神，那么，法国的加尔文教徒从过去直到现在，对来世的信仰至少不亚于德国北部的天主教徒。天主教对于后者的重要性，无疑与宗教对于世界上任何其他民族是一样的。两者均以大致相同的方式，有别于各自国家的宗教主流。在法国的天主教中地位低下的教徒对生活享乐极为关注，而地位高的教徒，则直接地敌视宗教。同样，德国的新教徒现在已经融汇到世俗的经济生活之中，而他们的上层人物对宗教最为冷淡。这个对比极清楚地表明所谓的天主教的来世观念，所谓的新教的唯物主义的生活享乐，以及其他一些类似的模糊观念，都无济于实现我们的意图。采用如此笼统的术语，则做出的区别连现在的事实都不能完全符合，肯定更不能符合过去的事实。然而，如果有人就是想利用这种区分，那么除了上述所云各点之外，马上又会出现一些其它看法，它们将暗示人们，来世论、禁欲主义和宗教虔诚，与参与资本主义营利活动这两个方面，不仅没有冲突，也许反而倒存在着一种亲密的关系。

实际上，从相当表面的观察就可以看到，基督教最富有灵性的虔信者，出身于工商界的数量确实多得惊人。特别是许多最狂热的虔信派信徒也出身于

此。这也许可以解释为不能适应商业生活的感情细腻者对拜金主义的一种反动，而且象阿西西的圣芳济各教会那样，许多虔信派信徒正是用这些话解释他们的皈依过程的。同样，一直到赛西尔·罗兹（Cecile Rhodes）为止，许多最大的资本主义企业家都出身于牧师家庭，这一引人注目的事实或许也可以解释为对他们所受的禁欲教养的某种反动。但是，这种解释无法说明为什么在同一些人，同一些集团中，一种非凡的资本主义商业意识会与各种渗入并支配他们全部生活的最强烈的虔信共同存在。这类情况并不是孤立的，但这些特质却是新教历史中许多最重要的教会和宗派的特征。特别是加尔文教，不论它在什么地方出现，都会表现出这种结合。在宗教改革的扩张时期，加尔文教（或其它新教信仰）多少与特定的社会阶级相联系，在法国休格诺教会，尤其是在迫害时代改宗入会者中，僧侣和工商业者（商人，手艺人）人数极多。这是一个独特的，在某种意义上是典型的现象。就连西班牙人都知道，宗教异端即荷兰加尔文教倡导贸易，这点与威廉·佩蒂爵士（William Pettey）在讨论尼德兰资本主义发展原因时所表现的见解正相吻合。戈泰因（Gothein）很恰当地把加尔文教派的

分布地称为资本主义经济的温床。即使如此，有人还可能认为决定性因素是产生那样地区的法国和荷兰经济文化的优越，或者大概是放逐行动在打破传统关系中产生的巨大影响。但是，从科尔伯特的斗争中，我们知道法国早在十七世纪就存在着相同的情形，甚至连奥地利也直接移入了信奉新教的手艺人，更不用说其它国家了。

但是，并不是所有新教派别都曾在这个方面具有同样强大的影响。加尔文教的影响，甚至在德国也是各派中最强大的。它和改革教派似乎比其它教派更推动了资本主义精神的发展。在武珀塔尔（Wuppertal）和其它地方都是如此。与路德教相比，无论就一般情况而言，还是就个别事例而言，都可以证明加尔文教的影响更强大，这在武珀塔尔尤为突出。对于苏格兰，巴克尔（Buckle）和英国诗人济慈(Keats)，都曾强调过这些关系。还有一个只需提及的更明显的事实，即在那些以富有和信奉来世著称的教派中，特别是在教友派和孟诺教派（Mennonites）中，宗教生活方式与商业思维判断力的强烈发展之间具有密切联系。孟诺派在德国和荷兰所扮演的角色，也就是教友派在英国和北美所扮演的角色。在东普鲁士，尽管孟诺派教徒坚决拒

服兵役，弗里德里克·威廉一世却因他们是工业发展不可缺少的力量而予以容忍，这只是表明上述事实的许多著名例证之一。不过考虑到那位君主的性格，这却是一个最有力的例证。最后，狂热的虔信与同样强烈的商业思维判断力的这种结合，也是虔信派的特征，这一点是人所共知的。

关于莱因河国家和卡尔武（Calw）的情况只需想一想即可。在这篇导论性的讨论中，没有必要堆砌更多的例证。因为上述几例都表明了一件事：即艰苦劳动精神、进步精神，也就是人们常常归功于新教所唤醒的精神，无论冠以怎样的称呼，绝不能理解为现世生活的享乐，也不能在任何其它意义上把它同启蒙运动联系起来，虽然目前存在着仿此类理解的倾向。路德、加尔文、诺克斯（Knox）、沃耶特（Voet）等旧日的新教教派，与今天所谓的进步并没有多少关系。今日连最极端的宗教主义者也不会抑制现代生活的各个方面，在过去则受到敌视。如果要发现旧日新教精神的某些表征与现代资本主义文化之间的内在联系，那么我们无论如何不可能从其被人说成多少有些唯物主义的、或者至少是反禁欲的现世生活享乐中去寻找，而只能从其纯粹的宗教特点中去寻找。孟德斯鸠谈到英国人时

说（《论法的精神》第二十编，第七章），他们“在三件大事上走在了世界其他民族的最前面：虔诚、商业和自由”。难道他们的商业优势，他们对自由政治制度的适应才能，不会以某种方式与孟德斯鸠认为他们具有的至深的虔信有什么联系吗？

当我们以这种方式提出问题时，大量可能的联系便模模糊糊地呈现在我们眼前。鉴于所有史料都存在着无穷无尽的多样性，我们现在的任务就是将进入我们头脑的混乱东西尽量明确地加以阐述。而要完成这一任务，就必须剔除我们至此已经讨论过的含混不清而且过于一般的概念，并努力深入到历史上存在过的基督教各派的伟大宗教思想体系之间的特点和差异中去。

但是，进行这项研究之前，有必要做几点说明，首先是关于我们正在寻求某种历史解释的现象的特点如何；其次是关于这种解释在这些研究的限度之内，可能具有什么意义。

第 二 章

资本主义精神

这项研究的标题，用了一个有点自命不凡的术语：资本主义精神。这个术语意欲使人了解什么呢？试图定义这个术语，必然引起某些这类研究所固有的困难。

如果可以发现什么对象，使这个术语能够应用于它，并具有某种可理解的意义，那么，这种对象只能是一种历史个体，即在历史的现实中互相关联的各种因素的复合体，它是由我们从其文化意义的观点出发，将那些因素组合而成的一个概念整体。

然而，这样一个历史概念，由于其内容涉及一种因其独特个性而有意义的现象，所以无法按照"类同种差"(genus proximum, differentia specifica)的公式进行定义，而必须从历史现实中取出个别部分，逐渐组合而成。因此，最终的定义性的概念不

能放在研究的开头，而必须在研究结尾时得出。换句话说，我们必须在讨论过程中，作为该讨论的最重要的结果，找出对我们所理解的资本主义精神的最佳概念阐述，亦即从我们感兴趣的观点出发的最佳阐述。而这种观点（我们后面将谈到的观点），决不是对我们所探讨的历史现象进行分析的唯一出发点。其它立场对这种现象如同对其余各种历史现象一样，将会产生出其它的基本特征。因此，按照我们的分析目标，这种现象对我们意味着什么，绝无必要仅仅通过资本主义精神加以理解。这是种种历史概念的必然结果。因为，就其方法意义而言，这些概念不是要用抽象的一般公式把握历史现实，而是要用必然具有独特个性的各种具体生成的关系体系把握历史现实。

因此，如果我们试图确定我们正要加以分析和历史解释的对象，绝不能用概念定义的形式进行，而至少应在开始时对这里所谓的资本主义精神作一个暂定的描述。然而为了清楚地理解研究对象，这样一种描述实际上是不可缺少的。为此，我们先去看一个关系到那种精神的文献，它以近乎经典的纯粹性包含着我们所要探寻的东西，同时它还具有与宗教毫无直接关系的优点，因此对我们的目的而

言，它是毫无偏见的。

“要记住，时间就是金钱。一个通过自己一天劳动可以挣到十先令的人，如果游逛或闲坐半天，尽管他在玩乐或消闲中只花了六便士，也不应将此算作全部开销；因为他实际上还另外花掉了、或者不如说还另外扔掉了五先令。

“要记住，信用就是金钱。如果一个人把他的钱放在我这里，逾期不取回，那就是将利息，或者在那段时间用这笔钱可以得到的一切给了我。只要这个人信用好、信誉高，并且善于用钱，这种所得的总额就会相当可观。

“要记住，金钱具有孳生繁衍性。金钱可以产生金钱，其孳息可以再生更多孳息，如此下去。五先令一变就是六先令，再变就是七先令三便士，如此下去，一直到变成一百镑。钱数越多，每次转变所产生的钱也越多，这样利润的增长就越来越快。谁要是杀掉一只育龄母猪，谁就毁掉了它数以千计的后代；谁要是毁掉一个克

朗，也就毁掉了它可能产生的一切，甚至可达无数英镑。”

“要记住这句俗话：善付钱者是别人钱袋的主人。以谨守诺言按时付款而著称的人，可以在任何时候，任何情况下筹集到他的朋友们省下的钱。这一点时常大有益处。除了勤劳和节俭，实在没有什么比在交易中的守时和公正更有助于青年人的成长；因此，绝不要违背诺言，把你应当还账的时间拖延一小时，否则一次失信，就会使你朋友的钱袋永远向你关闭。

“影响一个人信用的行为，哪怕是最不足道的琐事，也应注意。如果债权人在早上五点或晚上八点听到你的锤声，那他在半年之内都会感到放心；但是，假如在你应当工作的时间，他却在台球桌旁看到你或是在小酒店听到你的声音，第二天他就会派人收回他的钱，并且要你一次还清。

“注意小事还表明你关心自己的债务，并使你看起来象一个精细而诚实的

人，这也会增加你的信用。

“要当心，不要将你持有的一切视为已有，生活中也要同样当心。这是许多有信用的人常常犯的错误。要避免这种错误，就必须在一段时间里对你的收入和支出严格记账。如果从一开始你就用心注意细节，就将带来如下好结果：你会发现异常微量琐碎的开销如何积成巨额，而且明了已经节省了多少，以及今后可以节省多少，同时又不致产生大的不便。

“如果你是以谨慎、诚实而为人所知的人，那么一年六镑可以给你带来一百镑的用场。

“每天随便花掉四便士的人，一年便要乱花掉六镑多，这就失去了使用一百镑的信用。

“每天浪费价值四便士时间的人，日复一日，等于每天浪费掉使用一百镑的特权。

“无所事事地失去了价值五先令时间的人，就是丢掉了五先令，也不妨说是故

意把五先令扔进了海里。

“失去五先令的人，绝不止是失去这么点钱，而是丢掉了用它做交易可能带来的一切利益，到一个年轻人成了老人的时候，这会累积成数额相当可观的金钱。”

用这些话向我们宣教的正是本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin）。费迪南德·科恩伯格（Ferdinand kürnberger）在他那本机智而又恶毒的《美国文化的景象》中，曾以同样的话讽刺过所谓美国人信仰的自白。没有人会怀疑，这里以典型风格道出的就是资本主义精神，尽管我们不敢奢望与这种精神有关的都已包含在此。让我们先停下来琢磨一下这段话，科恩伯格曾在《令人厌烦的美国》中把这段话的思想概括为一句话：“从牛身上榨油，自人身上赚钱。”这种贪婪哲学的特点，似乎在于表现了享有信誉的老实人的理想，尤其是表现了个人对于增加自己的资本并以此作为目的负有某种责任的观念。确实，这里所宣扬的绝不单纯是立身处世的手段，而是一种独特的伦理。违背了这个伦理的规则不被人认为是愚蠢，而被看作是渎职。这才是事情的实质。它不单是那种到处可见的

商业上的精明，而是一种精神气质。这正是我们感兴趣的特质。

雅各布·富格（Jacob Fugger）有一位商业伙伴，那人已经退休并想说服富格也这么做，因为他已经赚足了钱，所以应该让别人也有机会赚钱。但富格认为这是怯懦而加以拒绝，并回答说：他（指富格自己）的想法不同，他要干到不能再赚钱为止。他这句话的精神显然与富兰克林那些话完全不同。前者所表现的一种商业勇气和与道德无关的个人倾向，而后者则具有蒙上了某种伦理色彩的生活行为箴言的特点。本文使用的资本主义精神概念，具有下述特定的意义，它指的是现代资本主义精神。因为从我们说明问题的方式显然可知，本文所研究的仅是西欧和美国的资本主义。在中国、印度和巴比伦，在古希腊罗马时期和中世纪，资本主义也曾存在，但我们将会看到，所有这些地方的资本主义都缺乏这种特殊的精神气质。

富兰克林的全部道德态度，都带有功利主义色彩。诚实之所以有用，是因为它可以保证信用，守时、勤劳和节俭也都如此，所以它们才成其为美德。从这一点可以得出如下逻辑推理：只要诚实的外表能够达到同样的目的，则有此外表就足够了，

不必要地、过分宣扬这种美德，显然是无效的浪费。实际上，富兰克林自传中关于自己皈依这些美德的故事，或者关于要严守谦逊外表的价值的讨论，以及故意贬低自己个人的美德功劳以获得普遍承认等等，都证实了上述印象。按照富兰克林的看法，这些美德和其它美德一样，只在它们对个人有着实际用处时，才是美德，因此若能实现预定目标，只需换换样子就足够了。这对于狭义功利主义是不可避免的结论。在许多德国人的印象中，美国主义宣称的美德实际上是伪善，这一点似乎已被这个明显的实例所证明。然而事情的真相绝非如此简单。本杰明·富兰克林本人的性格，就象他那本自传中所表现的无比坦诚那样，消除了那种怀疑。他把自己能够认识美德的功利性归结为意欲引导他走上正义道路的神明启示，这个情况足以表明，存在着某些粉碎纯粹自我中心动机之外的东西。

事实上，这种伦理的“至高之善”（summum bonum），即尽量地赚钱，加上严格规避一切本能的生活享受，毫无幸福可言的混合物，更不用说享乐了。把赚钱纯粹当作目的本身，从个人幸福或对个人的效用的观点看，显然是完全超然和绝对不合理的。赚钱、获利支配着人，并成为他一生的最终

目标。获取经济利益不再从属于人，不再是满足他自己物质需要的手段。我们称之为自然关系的这种颠倒，虽然从自然情感出发是不合理的，但却显然是资本主义的一项主导原则，这是没有处在资本主义影响之下的一切民族所不具备的。同时，它表现了一种与一定宗教观念有着密切关系的情感。因此，如果问道为什么应当“从人身上赚钱”，本杰明·富兰克林在他的自传中引用了圣经中的一句话，即他那位严奉加尔文教的父亲在他年轻时反复向他灌输的那句话，回答说：“你见到过在事业上克勤克俭的人吗，他必站在君王面前”（箴言第二十二章，第29节），尽管他本人是无派系色彩的自然神论者。在现代经济秩序中，只要干得合法，赚钱就是职业美德和能力的结果与表现。不难看出，这种美德和能力是富兰克林伦理学的全部真实意义所在，这一点毫无例外地体现在我们引用过的他那几段文字中，同时也体现在他的一切著作中。

实际上，职业责任这一独特观念，是我们今天非常熟悉的，但在现实当中却又不那么理所当然。它是资本主义文化的社会伦理的最重要特征，而现在，一定意义上也是资本主义文化的根本基础。它是个人对其职业的内容应当感觉的而且确实感觉着

的义务，无论这个内容包含着什么，特别不管它在表面上是利用个人的力量，还仅仅是利用个人的物质财产（作为资本）。

当然，这种观念不单只在资本主义条件下才出现。相反，我们后面将上溯到资本主义出现之前的一个时代去追寻它的起源。自然，我们更不认为，现代资本主义企业中的个人，包括企业家和劳动者，自觉地接受这些伦理箴言，是资本主义继续存在的条件。今天的资本主义经济，是一个庞大的宇宙。任何个人都要诞生于这个宇宙，至少对个人来说，这个宇宙本身表现为他必须生存于其中的、不可变更的事物秩序。个人只要介入市场关系体系，那个秩序就会迫使他服从资本主义的行动规则。一个行动长期不遵守这些规范的制造商，终将被排除到经济舞台之外，就如同那些不能或不愿适应这些规范的工人将被扔上街头、成为失业者一样。

因此，今天的资本主义，已经统治了现代生活，它通过最适者生存的经济过程，培养和选择它所需要的经济主体。但人们在这里可以很容易地看出，把选择这一概念作为解释历史的手段，具有种种局限。为了使极适合于资本主义各种独特性的生活态度能够得到选择，即使这种态度逐渐支配其它

态度，则它必须在某些地方发生，并且不能只在孤立的个人中间发生，而应是整个人类群体的共同生活方式。这才是真正需要说明的起源。较为天真的历史唯物主义学说认为，这些观念是作为经济环境的反映或者上层建筑而产生的。对此学说，我们后面还要进行详尽的讨论。在这里，根据我们的目标，只需提醒人们注意下述事实就足够了。在本杰明·富兰克林的出生地马萨诸塞州，（我们赋予的意义上的）资本主义精神无疑在资本主义秩序出现之前就出现了。早在1632年，人们就对新英格兰那种不同于美国其它地方的特别精打细算的谋利方式抱怨纷纷。更无疑问的是，在毗邻的殖民地，即美国后来的南部诸州，资本主义的发展程度一直很低，尽管事实上这些州是大资产者出于商业动机所建立的，而新英格兰殖民地则是传教士和神学院毕业生在小资产者、手工业者和自耕农的帮助下，出于各种宗教原因建立的。在这个问题上，唯物主义的观点恰恰把因果关系颠倒了。

这类观念的起源和历史，比许多上层建筑理论家所设想的远为复杂。在我们使用的术语的意义上的资本主义精神，为了建立它的至上地位，曾不得不与整个敌对势力的世界作战。前引富兰克林的那

些话所表达的那种精神状态，是整个民族一致接受的精神状态，但不论在古代还是在中世纪，它都会被视为最低级的贪婪和毫无自尊的态度而遭排斥。实际上它至今仍经常遭到那些极少介入或极不适应现代资本主义环境的所有社会集团的鄙视。这不完全象常说的那样，是因为那时获取本能还不为人知或者还不发达；也不象现代浪漫主义者所幻想的，是因为金钱欲过去或现在，在中产阶级之外的世界比在其特殊范围之中更有力量。在此根本无法察觉资本主义精神和前资本主义精神之间的区别。中国封建显宦、古罗马贵族、或现代农民的贪婪，与谁相比都不逊色。而那不勒斯的马车夫或船夫，亚细亚操同样行业的人以及南欧或亚洲各国的手艺人，他们的“金钱欲”比同样境遇中的英国人更为强烈，尤其是更为无耻，这一点任何人都可以自己去了解。

在中产阶级资本主义的发展按照西方标准衡量仍很落后的那些国家，曾有一个鲜明的特征，就是盛行不择手段地通过赚钱谋取私利。每个工厂主都知道，这些国家，例如与德国相比之下的意大利，劳动者普遍缺乏“良心”（coscienziosità）曾经是而且在一定程度上至今仍然是它们资本主义发展

的一个主要障碍。资本主义不能雇用那些奉行漫无纪律的“自由劳动”教义的劳动者，正如它不能用在同他人的交易中完全不讲廉耻的商人一样，这一点可以从富兰克林的话中了解到。因此，差别并不在于赚钱冲动的发达程度。“金钱欲”的历史与人类历史一样古老。不过我们将会看到，那些毫无保留地服从金钱欲、把它当作抑制不住的冲动的人，例如那位“不顾烧焦了帆船，甘愿为赚钱入地狱”的荷兰船长，绝不能代表那种使独特的现代资本主义精神变成一种群众现象的心理态度，而这一点才是事物的关键所在。在一切历史时期，凡是可能的地方，都存在着不受任何道德规范约束、无情谋取财富的现象。就象战争和海盗行径一样，就其与外国人或本集团之外的人的关系而言，贸易往往是不受限制的。而且这里还允许在兄弟之间进行交易时所禁止的“对外道德”。

冒险式的资本主义谋利活动，在一切已经懂得运用货币进行贸易、并通过“公社”(commenda)、包揽税务、国家贷款、战时资金筹措、宫廷和官吏等各种手段给它提供机会的经济社会中，都曾存在。同样，蔑视一切道德限制的冒险家心理，也已普遍存在。在获取过程中绝对和有意识的冷酷经常与

最严格地遵从传统有着极其密切的联系。然而当传统已经分崩离析，自由经济企业多少伸延到社会集团内部时，总的说来，新事物仍未得到伦理上的支持与鼓励，而只是被当作事实加以宽容而已。这个事实不是被认为没有伦理意义，就是被视为本应受到指责，却又无法避免的事情。这不单是所有伦理学说的标准态度，而且更重要的还表现了前资本主义时代普通人的实际行为——所谓前资本主义，是指永久性企业中的资本的合理使用和合理的资本主义劳动组织，还没有成为决定经济行为的支配力量。现在，人们在适应有秩序的中产阶级资本主义经济环境时所遇到的最大内心障碍之一，就是这种态度。

自认为是一种合乎伦理道德的明确生活准则的现代资本主义精神，必须与之斗争的最大敌对力量，是对于新环境的那种态度和反应，我们可以称之为传统主义。对这个术语，我们也必须权且放弃给出最终定义的一切尝试。而另一方面，我们必须通过一些事例，澄清其暂定的含义。我们将从下层即劳动者着手。

为了保证从雇佣工人取得最大量的劳动，现代雇主所运用的技术手段之一是计件工资制。例如在

农业中，收获期间是需要劳动强度最大的时候，因为在天气多变的情况下，获得厚利或者遭受重大损失，完全取决于收获速度。在此场合计件工资制差不多是最普遍采用的一种方式。由于加快收获速度，雇主的利益也随着劳动效果和劳动强度的增加而增加，因此，雇主便一再提高工人的计件工资率，给他们赚大钱的机会，促使他们有心提高他们的效率。但是，人们常常遇到一个奇怪的困难：提高计件工资产生的结果，往往是在同一时间内，完成的工作不但没有更多，反而更少了，因为工人对提高计件工资作出的反应，不是增加他的工作量而是减少工作量。例如，一个人在工资率为每英亩1马克时，每天收割量为2.5英亩，挣到2.5马克；当工资率提高到每英亩1.25马克时，他不是收割3英亩，从而挣到3.75马克，尽管这是他可以轻易做到的；相反，他仅仅收割2英亩，这样仍旧能挣他所习惯的2.5马克。多挣钱的机会不如少劳动的机会更有吸引力。他不是提这种问题：如果我尽量多干活，一天能挣多少钱？而是问：为了挣到2.5马克的工资，我必须干多少活？我过去就挣2.5马克，而且足以满足我的传统的需要。这便是本文所谓传统主义的一个实例。人并非“天生”希望挣更多的

钱，相反只想按照习惯的方式生活，能挣到为此所需的那些钱就行了。从现代资本主义开始通过提高劳动强度增加人类劳动的生产率时起，便一直遇到前资本主义劳动这一主导特性极其顽强的抵抗。而资本主义必须对付的劳动力愈落后（从资本主义观点看），它遇到的阻力就愈大。

再回到我们的事例中来，由于提高工资率不能调动获取本能，则显然可以采用相反的策略，即降低工人工资率，强迫他做比以前更艰苦的工作，以挣得和过去一样多的工钱。直至今天，肤浅的观察者仍认为，低工资和高利润似乎是相关的，一切以工资形式付出的东西，似乎都会使利润相应减少。资本主义形成伊始，就一再采取这种方式。许多世纪以来一直存在这样的信念，低工资能促进生产，就是说可以用低工资增加劳动的物质成果。正象彼得·德·拉库尔（Pieter de La Cour）很早以前就说过的：只是因为贫穷，而且只有在贫穷之际，民众才劳动。我们后面会看到，在这点上他的见解与老加尔文教派的精神是完全一致的。

但是，这种表面如此有效的方法，实际效果还是有限的。自然，存在能够在劳动力市场上廉价雇佣的剩余人口，是资本主义发展的一个必要条件。

可是，过于庞大的后备军尽管在一定场合有利于资本主义量的扩张，但却会阻碍其质的发展，特别是阻碍那些利用高劳动强度的企业的发展。低工资绝不等于廉价劳动。从纯粹量的观点来看，不能满足生理需要的工资，会降低劳动效率，这在长时间里甚至会导致不适者生存。如今的普通西里西亚人，当他全力工作时，他所收割的土地面积可能只是报酬较高、营养较好的波美拉尼亚人或者麦卡伦堡人收割面积的三分之二稍强；而越靠近东部的波兰人，其工作成就越不及德国人。即使从纯商业的观点来看，凡是生产某种商品需要熟练劳动，需要运用很容易损坏的贵重机器，或者需要敏锐的注意力和首创力，低工资都是失败的。在此低工资毫无用处，而且其后果往往与意想的相反。因为在此场合不仅绝对不能缺少高度的责任感，而且一般来说还必须有这样一种态度，至少在工作的时候有这样一种态度，即不去时时盘算如何以最舒适和最少劳动的方式取得惯常得到的工资。相反，人们必须把劳动本身当作唯一目的、当作天职去完成。但是这种态度绝不是天性的产物。单是低工资或高工资不能唤起人们这种态度，它只能是长期、热诚教育过程的产物。今天资本主义已经居于统治地位，因此比

较容易从一切工业国家招募劳动力，但在过去这是一个极其困难的问题。直至今日若没有一个强大的盟友支持，这一点大概仍难顺利实现。不过我们下面将会看到，这种盟友在资本主义发展时代确曾提供了支持。

传统主义所包含的意义，也可以用一个实例做出最好的说明。今天，女工，尤其是未婚女工，往往是落后的传统劳动方式的典型代表。几乎所有雇用少女、如德国少女的人都抱怨说，她们根本不能也根本不愿放弃她们继承下来的传统劳动方法，以采用更有效的方法，并使自己适应新的方法，学习并集中她们的才智，甚或利用这些才智。向她们说明如何使劳动更易，尤其是说明如何使劳动对他们更有利可图，常常丝毫得不到理解。提高计件工资率，也会碰上习惯的石壁，结果无济于事。一般来说，唯独具有特殊宗教背景、尤其是虔信派背景的少女是另外的情况。但从我们的观点出发，这一点相当重要。人们常有所闻，而且统计调查也证实，这一类人最具有接受经济学教育的能力。在她们身上，集中精神的能力，以及对工作的最基本的责任感，常同一种善于计算收入高低的严密经济头脑、以及能够极大提高工作成效的冷静自制和节俭结合

在一起。这就为以劳动本身为目的和资本主义必需的把劳动视为天职的观念提供了有利的基础：宗教教育最有可能克服传统主义。对今日资本主义的这种观察本身表明，在资本主义早期发展中，适应资本主义的能力与宗教因素之间的关系如何能够产生，是一个值得提出的问题。因为根据大量事实可以推断，这种关系甚至在那时也表现出大体相同的形式。例如在十八世纪，信奉卫理公会教的工人受到同事们的厌恶和迫害，原因不仅是甚至主要不是他们宗教的偏执；英国曾有许多更为极端的教派。相反，不如说这主要是因为他们具有独特的、今天所说的“劳动愿望”，这可以从一些记录反复提到他们的工具不断受到破坏中看出。

然而，让我们还是回到现在，这次则从关于企业家的情形入手，以此说明传统主义的含义。

佐姆巴特（Sombart）在他关于资本主义起源的讨论中，曾对满足需要和营利加以区别，把它们作为经济史中的两大主导原则。控制经济活动的形式和方向的目的，在前一种情况是获得满足个人需要所必需的商品，而在后者则是不受需要限制的利润争夺。乍看之下，佐姆巴特的所谓需求经济似乎与这里所描述的经济传统主义完全一致。如果需求

概念仅限于传统需求，这可能是正确的。但是如果不仅限于此，按照佐姆巴特在其著作的另一部分所给出的资本定义，应该属于资本主义的若干经济形态，将会被排除在营利经济的范畴之外，而被纳入需求经济的范畴。企业，就是说由私人企业家经营，利用资本（资金或有货币价值的商品）谋利，并购买各种生产资料和销售产品的企业，即不折不扣的资本主义企业可能同时也具备传统主义性质。甚至在现代经济历史的进程中，这种情况也不是绝无仅有的，而是常规；尽管这常规不断受到资本主义精神反复而且日益强有力的征服行动的侵扰。固然，一个企业的资本主义形式与其赖以经营的精神之间，通常存在某种适当的关系，但并不存在必然的相互依存关系。不过，我们暂时用资本主义精神这一表述去描述以合理而系统的方式追求利润的态度，此种方式，我们已经用本杰明·富兰克林的例子做过解释。然而历史事实证明，那种精神态度最适合表现资本主义企业，另一方面，资本主义企业的最适合的心理动力则出自这种资本主义精神。

但上述两者完全可能分别出现。当本杰明·富兰克林的印刷业与其它手工业企业在形式上没有任何区别的时候，他充满了资本主义精神。同时我们

将会看到，在现代开始的初期，我们称为资本主义精神的那种态度的唯一或主要的代表者，决不是商业贵族式的资本主义企业家，而主要是正在兴起的地位较低的工业中产者阶层。甚至到十九世纪这种精神的典型代表也不是利物浦和汉堡那些拥有世代相传的商业财产的高雅绅士，而是曼彻斯特和西伐利亚的那些自我奋斗起家的暴发户，他们常常是从十分卑微的境况中兴起的。早在十六世纪，情形也很相似；那时候兴起的各种产业大都是由暴发户创办的。

例如银行，批发出口业，大规模的零售机构，或者经营家庭手工业制品的大型货庄，只有采取资本主义企业的形式才能管理。但是它们也都可以用传统主义精神去经营。实际上，大的发行银行也不能用任何其它方式经营。各个时代的对外贸易，一直就以垄断和带有明显传统性质的各种合法特权为基础。在零售业方面（我们这里不谈没有资本，总乞求政府援助的小商贩），为古老传统主义送终的革命仍然充满活力。正是同一项发展已经打破了旧式货庄制度，现代家庭手工业劳动与那个制度只有形式上的联系。这场革命是如何发生的，它的重要意义是什么，尽管是一些我们已经熟悉的事情，但

我们不妨再举一个具体事例进行说明。

直到上个世纪中期左右，货庄主(putter out)的生活，在今天看来，应当说是非常舒服的，至少大陆纺织业的许多部门是如此。这种生活的日常情况可以约略想象如下：农民带着一般是用自己生产的原料制成的布料（如亚麻布），来到货庄主所在的城镇，经过一番仔细的、往往是官方的质量检验后，农民便按照惯常的价钱领款。就距离很远的市场而言，货庄主的客户一般是中间人，他们也到货庄主这里，通常不是凭样品，而是凭传统的质量标准去库房里购货，或者提货之前很久便定货，这种定货然后很可能被转到农民那里。顾客个人前来定货的情况很少，即使有也是间隔很长时间才出现一次。此外，依靠通信的方法就足够了。但寄送样品逐渐流行起来。那时营业时间不很长，大概是每天五到六小时，有时还要少得多；在一年一度的忙季时间则长一些。收入尚可，足够过一种体面的生活，遇到好光景还可略有储蓄。总的来说，同行之间的关系比较好，经营的基本方针也一致。他们每天在小酒店里消磨很长时间，常常开怀畅饮，还有一群志趣相投的好朋友，这使他们的生活舒适而又安闲。

组织形式，在哪个方面都是资本主义式的；企业家行为具有纯粹的商业性质；用于经营周转的资本必不可少；最后，从经济过程的客观方面即簿记看来，也是合理的。但是，如果考虑激励着企业家的精神，这还是传统主义的营生：传统的生活方式，传统的利润率，传统的工作量，传统的调节同劳工关系的方式，以及传统的顾客圈子和吸引新顾客的方式。可以说，支配该行业行为的这一切，是这一商人群体的精神气质的基础。

有一天，这种闲在的生活突然被破坏了。然而组织形式却往往没有出现任何实质变化，例如转向某种联合工厂，转向机织业等等。相反，所发生的常常不过是：出身于货庄业某个家庭的年轻人来到农村，仔细挑选适于雇用的工匠，大幅度提高监督他们劳动的严格程度，由此把他们从农民变为工人。另一方面，他开始改变行销方法，尽可能直接接触最终消费者；他把一切详情集中掌握在自己手中；他每年走访客户，亲自去征求他们的意见，最重要的是改进产品质量，使之直接适合消费者的要求和愿望。与此同时，他开始采用薄利多销的原则。这一合理化过程在任何地方都会产生的结果，在此重又发生：那些落伍者只好改行另谋出路。严

酷的竞争压力，使田园诗般的生活状态土崩瓦解，并创造了相当可观的财富，这些财富不是用来放贷取利，而是用来进行新的商业投资。往日悠闲舒适的生活态度，让位于一种刻苦的节俭，一些持这种节俭方式并达到顶端的人，是因为他们不想消费只想赚钱；而那些希望保持古老方式的人，则被迫限制他们的消费。

此种情形下最重要的是，在这些场合，引起这场革命的一般并不是投入该行业的新资金流（就我所知道的几个例子而言，整个革命过程是以从亲戚那里借来的几千元资金开始的），而是新的精神，即资本主义精神。在第一个事例中，现代资本主义扩张的原动力问题不是以资本主义方式使用的资本额从何而来的问题，而首先是资本主义精神的发展问题。凡是资本主义精神出现，并且能够发挥作用的地方，它就能生产自己的资本和货币供给，作为达到其目的的手段，反过来则不正确。资本主义精神进入舞台一般并不是和平的。猜疑，有时是仇恨，尤其是道德义愤，时常潮水般涌来反对最早的革新者。我就知道几个这样的事件，他们不断捏造有关这位革新者过去生活中的传说，说他有不可告人的污点。人们不容易承认，一个新型企业家只有

性格异常坚强，才能避免丧失忍耐自制，避免道德上和经济上的败落。而且除了远见卓识和活动能力之外，只有非常鲜明和高度发达的伦理素质，他才能博得绝对不可缺少的顾客和工人对他的信任。没有任何其它东西能够给他力量，去克服无穷无尽的障碍，首先是现代企业家所必须做的强度无限的工作。但是这些道德素质与适应过去传统主义的道德素质完全不同。

这种转变，虽然表面上难于觉察，但却是使新精神渗入经济生活的关键。完成这一转变的既不是我们在经济史上任何时期都可见到的莽撞、无耻的投机商和经济冒险家，也不单纯是那些大金融家。相反，实现这场变革的是在艰苦的生活 训练 中 长大、精明而大胆的人，尤其是自制而可靠，明智且富于完全献身事业的精神，并具备真正资产阶级的见解和原则的人。

人们易于认为，这些个人的道德品质与伦理箴言之间没有丝毫关系，更不用说宗教思想了，或者说它们之间的实质关系是消极的。从普通传统中解脱出来的能力，即某种自由的启蒙思想，似乎是商人取得成功的最适当的基础。宗教信仰与宗教行为之间一般不存在任何关系，即使存在，也往往是消

极的关系，至少在德国是如此。今天那些充满资本主义精神的人，即使不对教会怀有敌意，也往往对教会漠不关心。虔诚而枯燥地思念天堂，对他们积极进取的本性来说几无吸引力；他们看来，宗教似乎就是让人摆脱现世劳动的手段。假如你问他们，他们无休止的活动的意义是什么？为什么他们从不满足他们已经具有的东西？从纯粹世俗的观点出发，这样做岂不毫无意义？如果他们能够答复，也许就会回答说："为的是子孙后代。"但这种动机并不是他们所独有的，传统主义者也有同样的动机。所以更常见，更正确的回答，实际上很简单：连续不断地工作已经成为他们生活的必要内容。其实，这才是唯一可信的动机；不过从个人幸福的观点出发，它同时也表明这种生活是很不合理的，因为在这种生活中人只是为了他的事业存在，而不是相反。

当然，单纯因富有而引起的得到权力和承认的欲望，也发挥着它的作用。一旦整个民族变得纯粹向往财富数量的巨大，例如在美国那样，这种数字浪漫主义就会向实业家中的"诗人"展现出不可抗拒的魅力。然而，被这种浪漫主义迷惑的人，一般不是真正的领袖人物，尤其不是永远立于不败之地

的企业家。特别是，倚仗世袭财产和贵族封号，以及子弟在大学和官场掩饰社会出身的行为，是后世堕落的产物，这在德国资本主义暴发户家庭的历史中常可见到。理想型的资本主义企业家与这种多少有些做作的新贵毫无关系，那种企业家甚至在德国也有个别突出的例子。他既避免摆阔和一切不必要的开支，也避免有意识地享用他的权力，他总是为表明他得到了社会承认的外部标志而感为难。换句话说，他们的生活方式往往具有某种突出的禁欲倾向，即前引富兰克林的训诫中明白表现的那种倾向。我们将要研究的，正是这一重大事实的历史意义。就是说，在他身上，具备某种谦恭的品格绝不是例外，而是常规，谦恭实质上比富兰克林所明确提倡的自制更为诚实。除了克尽职守这个不合理的感觉之外，他没有利用他的财富为个人谋取任何好处。

对资本主义之前的人来说，似乎这正是不可理解，难以捉摸，那样庸俗下贱而且令人轻蔑的地方。在他看来，每个人都以赚钱作为他生活工作的唯一目标，并带着钱财的物质重负走入坟墓，只能理解为反常本能即“金钱欲”的结果。

在目前我们这个个人主义的政治、法律和经济

制度下，在我们的经济秩序特有的组织形式和一般结构中，资本主义精神就象有人说的那样，可以理解为纯粹是适应的结果。资本主义制度非常需要对赚钱天职的献身，它是一种与资本主义制度非常相配的对物质财富的态度，与争取生存的经济斗争中的生存环境也有非常密切的关系。因此，这种谋利的生活态度与任何一种世界观之间是否存在着必然联系，今天已不再有人问津。实际上，那种态度已不再需要任何宗教力量的支持，它感到宗教为影响经济生活所做的各种努力，倘若这些努力还能感觉到的话，则犹如对国家调节的感觉一样，认为是不公正的干预。在这种环境下，人们的商业和社会利益确实决定着他们的观点和态度，谁不能使自己的生活态度适应资本主义成功的条件，谁就必定败落下去，至少不会发达起来。但是，这些只是一个现代资本主义已经占据统治地位、而且已经摆脱了旧日支柱的时代的现象。然而，正如历史上资本主义只有与不断壮大中的现代国家权力结成联盟，才能摧毁中世纪对经济生活的陈旧调节形式一样，暂且也可以说，它与宗教力量的关系同样如此。是否真的如此和在什么意义上如此，正是我们要研究的课题。勿庸证明，把赚钱视为人有义务实现的目的本

身，视为一种天职的思想，与任何时代的道德情感都是对立的。“总非上帝所悦”（Oco placere vix potest）是已经被纳入教会法规、适用于商人活动并被那个时代（如同福音书中有关利息的记载一样）认为纯正的教义，此外圣·托马斯（St. Thomas）把营利欲称为“卑贱”（此语甚至也指无法避免的、因而合乎伦理规范的营利活动），这两者已经含有天主教教义对意大利城市中与教会关系甚密的金融势力的大让步。当然在较大范围内，极端反对营利的思想仍很强烈。不过，即使在该教义与现实顺应较好的地方，例如在佛罗伦萨的安东尼，也一直没有彻底克服。认为为获利而获利的行为实质是一种“耻辱”（pudendum）的情感，而这种行为之所以得到容忍，只是因为现世有不可改变的生存必需罢了。

那个时代的一些伦理学家，特别是唯名论学派，承认发达的资本主义企业形态的出现是不可避免的，并且试图证明这些形态，尤其是商业交易出现的合理性。他们表明了（尽管不无矛盾）商业交易中发展起来的“勤劳”（industria），是正当的利润来源，因此在道德上是无可非议的。但是，占统治地位的教义拒绝接受资本主义精神，认为它是

“卑贱”（turpitudo）的，或者起码不能给予肯定的道德评价。而本杰明·富兰克林那种道德态度简直是不可想象的。尤其重要的是，这也是资本主义圈子本身的态度。只要他们依附教会传统，他们的终身事业充其量在道德上也无关宏旨。他们的事业得到了默认，但是仅从其始终可能同教会关于高利贷的禁令发生抵触而言，这项事业对于获救仍然是某种威胁。资料表明，在富豪离开人世之时，总有大笔款项作为良心钱流入宗教机构，甚至常常把从他们那里不正当地取得的“高利贷利息”交还给生前的债务人。除了异教倾向或其它遭到否定的倾向之外，唯有那些已经脱离了传统束缚的商业贵族才是另一种情形。然而就连怀疑派和对教会漠不关心的人，也常常通过馈赠使自己同教会相安共处，因为这是一种保证，用以防止死后可能发生的种种不测。或者因为（至少从广泛持有的现代见解来看）表面上服从教会的诫命便足以保证获得拯救。这里已经清楚地表明，当事者本人认为他们的行动不是与道德无关的就是不道德的。

那么这种充其量不过得到默许的行为又是如何转变成本杰明·富兰克林那种意义上的天职的呢？十四至十五世纪的佛罗伦萨，当时资本主义高度发

展的中心，也是所有政治大国的货币和资本市场。在那里，营利观念在道德上被认为是不正当的，最多也只是可以容忍的东西。相反，十八世纪的宾夕法尼亚是边远的小资产阶级社会，在那里，单是由于缺乏货币，商业屡有退回到以物易物时代的危险；那里几乎看不见任何大企业，银行也只初露端倪。但在此地，营利却被认为是伦理行为的实质，甚至冠以责任的名称，使之成为必行之事。上述情况便是我们需要作出历史说明的事实。对此如果说什么观念的上层建筑是物质条件的一种反映，显然毫无意义。那么，把明确以营利为目标的活动解释为一种个人对其具有伦理义务感的天职的思想有什么背景？因为正是这种思想为新型企业家的生活方式提供了道德基础和支持。

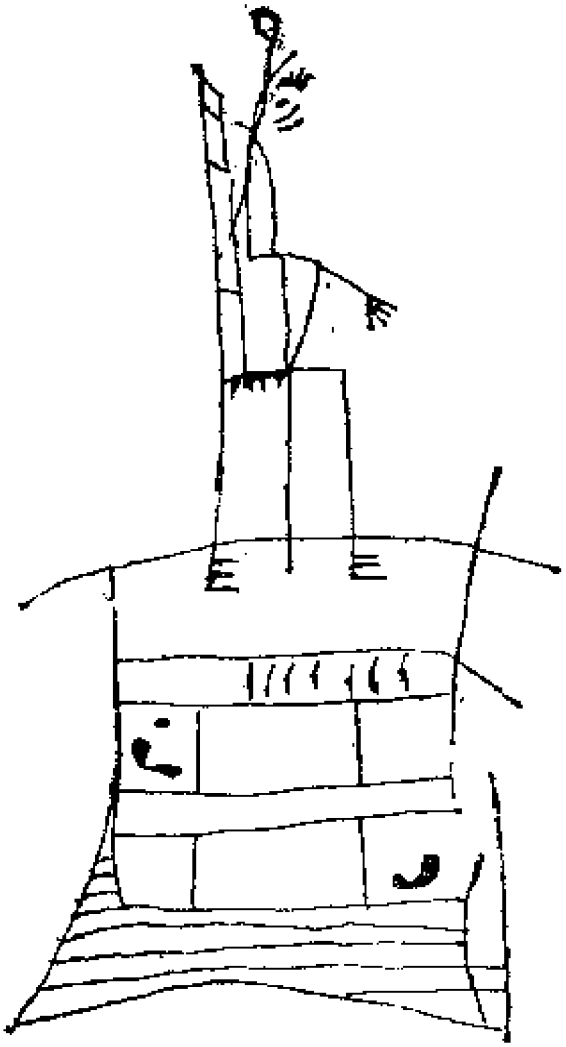
人们经常把经济合理主义称为整体的现代经济生活的突出特征，其中尤以佐姆巴特的研究论据充分，比较有益。如果这种描述意味着通过使生产过程服从科学观点的指导。劳动生产率的扩展已经摆脱了人类机体的天然限制，那么它毫无疑问是正确的。现在，技术和经济领域的这个合理化过程，无疑决定着现代资产阶级社会生活理想的一个重要部分。

为使向人类供应物质商品的组织合理化而进行的劳动，无疑一直是资本主义精神的代表，终身事业的一个最主要的目的。例如，只要读一读富兰克林关于他为费城的城市改造所做的努力的记述，就可以清楚地理解这一明显的事实。为人们提供众多的就业机会，为家乡经济进步贡献一分力量，即增加家乡人口和贸易量（资本主义与此密切相联），对现代工商业人物来说，都是欢欣与自豪的事，这一切显然是他们生活中一部分特有的、无疑是理想主义的满足。同样，严密计算为基础的合理化，小心而又有远见地追求经济成功，也是个人主义的资本主义经济的基本特征之一；这种追求不仅与只顾眼前糊口的农民完全不同，而且与中世纪行会工匠的特权传统和倾向政治钻营与不合理投机的冒险家资本主义的特权传统，也完全不同。

因此，资本主义精神的发展似乎最好理解为合理主义整体发展的一部分，并且似应能够从合理主义对生活基本问题的原则立场中推演出来。在这个过程中，只能把新教教派作为纯粹合理主义哲学产生发展之前的一个阶段加以考察。但是一旦认真尝试研究这个题目，就会发现以如此简单的方式立论是行不通的。因为合理主义的历史表明，它在生活

的不同领域的发展绝不是沿着平行路线进行的。例如，私法的合理化若是指法律内容的逻辑简化和重组，那么法典达到迄今所知最高合理化水平的，是古代末期的罗马法。而在一些经济合理化程度最高的国家，尤其是英国，这个方面却最落后。那里的罗马法复兴由于一些大法律团体势力的反对而告失败。相反在南欧天主教国家，罗马法则继续保持着至高无上的地位。十八世纪的世俗理性科学，并不仅在也不主要在资本主义发展程度最高的国家受到惠爱。伏尔泰的学说甚至至今仍是罗马天主教国家中多数上层人物以及实际上更为重要的中产阶级集团的共同财富。最后，如果把实际的合理主义理解为有意识地从个人自我的世俗利益角度出发，去看待和评价现世的态度，那么，这种人生观过去是而且现在仍然是“自由放纵”（ iberum arbitrium ）民族的典型特性，正如意大利人和法国人是血肉之亲一样。但是，我们已经使自己确信，这种合理主义，绝不是资本主义必需的人以其天职为任务的这种关系得以顺利发展的土壤。事实上，人们完全可以依据根本不同的基本观点，按照完全不同的方向使人类的生活合理化。这个常被人们遗忘的简单命题，应当置于每一篇研究合理主义的论文的开头。

合理主义是一个历史概念，它包括着整个大千世界。因此我们的课题是，搞清那种孕育了天职观念和为职业劳动献身之精神的特殊具体的合理思想形式是谁的精神产物。我们已经看到，从纯粹幸福主义的利己立场出发，那种思想是非常不合理的，但它曾经是而且至今仍然是我们资本主义文化最重要的特征要素之一。在本研究中，我们特别关心存在于上述天职观念中的显然不合理的因素的根源，这种不合理因素也存在于其它每一种天职观念之中。



第三章

路德的“天职”观念——研究的任务

现在，我们可以有把握地认为，德语中的"Beruf"一词或英语中涵义更清楚的"Calling"一词，至少暗示着一种宗教观念，即上帝安排下的任务的观念。我们越强调这个词的具体用法，它的涵义就越明确。而且，例如我们在各种文明语言中追溯这个词的历史，很显然，不论是在天主教占统治地位的民族，还是那些古典古代的民族，都没有任何语汇能表达类似于我们所知的"天职"(Calling)一词的涵义（具有一种终身使命，一个特定的劳动领域的意义）。相反，在所有新教占统治地位的民族中，都存在着这样一个语汇。此外还可以表明，这种现象并不是由于有关语言的民族独特性所致。例如，它不是日尔曼精神的产物，相反，这个词的现代意义倒是来自圣经的翻译，是译者的精神，

而不是原作的精神。在路德的圣经译文中，似乎是在耶稣传道书（Jesus Sirach）第十一章，第二十、二十一节的地方，首次完全在现代意义上使用了这个术语。此后，这个词迅速在所有新教民族的日常语言中具有了它今天的意义。在此以前的任何世俗文献中，连这种含义的痕迹也找不到。甚至在宗教著述中，仅就我所确知的而言，也只有一位德国神秘学家沾那么一点边，而他对路德的影响是众所周知的。

和这个词的含义一样，这种思想是新的，是宗教改革的一个产物。这可以说是普遍的认识。不错，包含在这种天职概念中的对于尘世日常行为的积极评价，早在中世纪，甚至早在古希腊晚期就已萌发，对此我们后面还要谈到。但是至少有一点，即把完成世俗事物的义务尊为一个人道德行为所能达到的最高形式，无疑是新颖的。正是这一点，不可避免地使日常的世俗行为具有了宗教意义，并且由此第一次创造出这种意义上的天职概念。于是，这种天职概念为全部新教教派提供了核心教义。这种教义抛弃了天主教将伦理训诫分为“命令”(praecepta)和“劝告”(consilia)的做法，认为上帝所接受的唯一生活方式，不是用修道禁欲主义超越尘

世道德，而是完成每个人在尘世上的地位所赋予他的义务。这就是他的天职。

这个概念是路德在他从事改革活动的头十年过程中提出来的。开始他完全依照中世纪的普遍传统（例如由托马斯·阿奎那所代表的传统），认为尘世间的活动，虽然是上帝所意愿的，但却是属于肉体之事。它是一种信仰生活不可或缺的自然条件，但其本身，犹如饮食一样，在道德上没有意义。随着“信即称义”(Sola fide)概念的一切后果和逻辑结果的明朗化，随着对认为是魔鬼意旨的天主教僧侣的“福音劝告”(Consilia evangelica)的反对日益强烈，天职概念的重要性与日俱增。他认为修道生活不仅毫无作为在上帝面前进行证明的手段的价值，而且他还把修道生活放弃现世责任，看作是自私和逃避现世义务的产物。相反，他认为职业劳动是兄弟之爱的外部表现。做为论据，他通过观察发现：劳动分工迫使每个人都为其他人工作。但是他的观点还十分幼稚，和亚当·斯密关于同一主题的论述相比，则成了一种近乎荒诞的见解。然而，这种显然带有经院实质的证明，很快又消失了。此后只有说而且越来越强调说，在任何场合，履行尘世的责任，是使上帝接受的唯一生活方式。它而且只

有它才是上帝的意愿，因此在上帝看来，每一种正当的职业都具有完全等同的价值。

证明世俗活动具有道德意义，是宗教改革，尤其是路德在其中发挥了作用的宗教改革所取得的最重大的成果，这一点是毫无疑义的，甚至可以认为是老生常谈。这种态度，与帕斯卡充满憎恶的沉思心绪截然不同，因为他深信，一切世俗活动只能解释为虚荣和狡猾。它与耶稣会会士同尘世达成的自由的功利主义妥协更有天壤之别。但是，新教这一成就所具有的实际意义具体如何，还只是朦胧地感觉到，而没有被清晰地认识到。

首先，几乎无需指出，路德与我们前文所说的资本主义精神，或者与任何其它意义上的资本主义精神没有任何关系。今天最热情地赞颂宗教改革成就的宗教人士，对任何意义上的资本主义都绝不是友好的。而且毫无疑问，路德本人也一定会竭力否认自己与富兰克林的观点有任何联系。对此，当然不能把他对当时富格斯(Fugges)之类的富商大贾的怨恨当作证据。因为，十六至十七世纪同少数大贸易公司的法律或实际特权地位的斗争，就相当于现代的反托拉斯斗争，因此其本身不能当作是传统主义观念的表现。清教和胡格诺教(Huguenots)为了

反对英国国教以及英法国王与议会庇护的伦巴第人①、垄断资本家、投机家和银行家，进行过一场艰苦斗争。顿巴冲突（1650年9月）之后，克伦威尔写信给长期国会提出："咨请改革各行各业的一切弊端，使多数人贫困而使少数人致富，不符合共和政治的原则。"但是，我们发现克伦威尔遵从的是一条完全独特的资本主义思想路线。反之，路德则多次声明反对高利贷或利息。从资本主义的观点来看，这种对资本主义谋利性质的观念，与后期经院主义的观念相比，肯定是一样落后的。特别是关于金钱"不育"的教义，更早已受到佛洛伦萨的安东尼的驳斥。

但这里没有必要深入细节。因为首先，对宗教意义上的天职概念对世俗行为产生的后果，可以做出各种完全不同的解释。与天主教的态度相对而言，宗教改革本身的作用，仅在于对有组织的职业劳动的道德重视和宗教奖励大大提高了。表达这种变化的天职概念如何进一步发展，取决于各个新教教会所出现的宗教本身的进化。路德认为他的天职思想是自圣经而来，但圣经的典据，总的来说是有

①伦巴族人是六世纪征服意大利，建立伦巴德王国的日耳曼民族，后多指从事金融业的伦巴第人、银行家和放债者。——译注

利于传统主义思想的。尤其是旧约全书，包含着一种相同的、彻头彻尾传统主义的宗教思想，虽然在真正的预言书中，没有任何表明赞成世俗道德倾向的迹象，而在其它地方也不过只有一些完全孤立的绪端与暗示。每个人都应该忠于他的生活，而让不信神的人去追逐利益。这就是直接论及世俗活动的一切陈述意义。直到犹太教法典，态度才有部分的但也不是最根本的差异。基督个人的态度可以纯粹经典地通过古代东方典型的祷告加以刻划："今天请赐给我们每日的饭食"。"不义之富"一语所表现极端厌弃尘世的倾向，完全排除了现代的天职思想是基于他个人权威的可能性。在使徒时代，正象在新约全书中所表现的那样，尤其是圣保罗所表示的那样，基督徒不是漠不关心世俗活动，也至少是持具有传统主义实质的态度；因为这些第一代教徒充满了末世的希望。由于每个人都只能等待主的降临，因此，除了保持上帝以前召唤时所处的地位和从事的世俗工作，并如前一样劳作之外，其余均无济于事。这样他便不会成为赈济对象而烦累他的兄弟，而这不过是时间短暂的事。路德是沿着他自己的整个思想态度的指导研读圣经的。在那个时代，在他从1518到1530年左右的发展进程中，其思想态

度不仅一直是传统主义的，而且是越发加甚的传统主义。

在路德从事改革活动的头几年，由于他认为职业主要是属于肉体的事，因此就世俗活动的形式而言，支配着他思想的是保罗在哥林多前书第七章中表现的末世论的冷漠态度。一个人可以在任何行业中得到拯救；在短暂的人生历程中，一味计较职业的形式没有任何用处。因此，追求超出个人需要的物质利益必然是缺乏恩典的征兆，而且由于这似乎只有损害他人才能实现，所以应当直接了当地予以谴责。随着在世俗事物中涉足日深，他给予尘世劳动的评价也日益提高。不过，就个人所从事的具体职业而言，他越来越认为那是上帝要个人完成天意赋予他的各项责任的一种特殊命令。在与盲信者发生冲突以及农民骚乱之后，路德愈来愈认为上帝把个人安排在其中的事物的客观历史秩序，是上帝意志的直接表现。越来越强调天意的因素，甚至在特殊的生活事件中也是如此，导致了越来越倾向于以天意观为基础的传统主义解释。即个人应当永远谨守上帝所赋予的地位和职业，应当把他的尘世活动限制在其既定生活地位所界定的范围之内。路德的经济传统主义虽然原本是保罗式的冷漠态度的结

果，尔后则成为对天意的日益强烈的信仰，这使无条件地服从上帝意志与无条件地接受现状完全等同起来。从这种背景出发，路德不可能在世俗活动和宗教原则之间，建立起一个新的或任何根本性的联系。他把教义的纯粹性作为判断教会的一个可靠准则，这本身便足以阻碍伦理方面新见解的发展；而且这种态度经过十六世纪二十年代的斗争之后，已经变得越发无法改变了。

于是，对于路德来说，职业概念仍然是传统主义性质的。他所谓的职业，是某种人类必须作为神明旨意而接受、顺从的东西。这种观点压倒了当时也存在的另一种思想，即认为职业劳动是上帝确定的一项，或者毋宁说是上帝确定的唯一一项使命。而且在其后来的发展中，正统路德教更为强调那一观念。因而，在那个时代，唯一的伦理成果是消极的；世俗责任已不再从属于禁欲责任，所宣扬的是服从权威和接受既成事实。如同讨论中世纪宗教伦理时将要表明的，这种路德式的职业思想，在相当程度上早在德国神秘主义者中就有所表现，尤其是陶勒(Tawler)关于宗教和世俗职业的价值等同论，以及由于对灵魂通过来世思想吸收神灵的推重而产生的传统禁欲实践形式在价值上的衰落。在一定意

义上，路德教甚至比神秘主义更退了一步。因为与神秘主义相比，路德本人，尤其是路德派教会，部分地削弱了合理伦理的心理基础（在这点上，神秘主义者的态度使人既想起虔信派又想起教友派的信仰心理）。其原因正是由于路德怀疑导致善行获救的禁欲的自我训练趋向，因此他和他的教会不得不将这一倾向远远地置之幕后。

所以，路德派意义上的职业概念本身，对于我们所感兴趣的问题，至多具有不确定的联系。这就是本文在此所要确定的全部内容。但这绝不是说路德派那种宗教生活的革新，对我们所研究的对象没有任何实际意义，其实恰恰相反。只不过那种意义显然不能直接从路德及其教会对世俗活动的态度中得出，而且大概也不象它同其它新教分支的联系那样容易理解。因此，我们接下去应考察其实际生活与宗教动机之间的关系，比路德教中的关系更容易看出的宗教形式。我们已经提请人们注意加尔文教和新教各派在资本主义发展史中所起的突出作用。正象路德在茨维里(Zwingli)中发现了不同于他自己的另一种精神那样，路德的精神继承者也在加尔文教那里发现了一种不同的精神。而且迄今为止，天主教会一直把加尔文教当作他们的真正对手。

其理由，部分可以从纯粹的政治立场予以说明。因此，没有路德本人的宗教发展，宗教改革便不可想象，而且他的个性，曾长期在精神上影响着这场改革。可是如果没有加尔文教，路德的工作也不可能有长久具体的成就。然而，天主教和路德教之间的相互憎恶，至少部分原因在于加尔文教伦理观的独特性。纯粹表面的观察就可以看到，加尔文教中的宗教生活与世俗活动之间的关系，与天主教或路德教中的完全不同。这种情况，甚至在纯粹因宗教因素激发而写就的文学著作中也很明显。比如，在《神曲》的结尾，天堂里那位诗人默默而立，沉思着上帝的奥秘，然后把这个结尾同被称为“清教的神曲”的那篇诗歌加以比较。密尔顿(Milton)的《失乐园》在描述了从天堂被“逐出”的情形后，以下面一段歌词作为结束：

“他们二人回顾
自己原住的幸福乐园的东侧，
那上面有火焰的剑在挥动。
门口有可怖面目和火武器的队伍。
他们滴下自然的眼泪，但很快
就拭掉了；世界整个放在他们

面前，让他们选择安身的地方，
有神意作他们的引导。

在稍前的一段中，天使还对亚当说：

“只要加上你的实践，
配合你的知识，加上
信仰、德行、忍耐、节制，
此外还有爱，就是后来叫做
‘仁爱’的，是其他一切的灵魂。
这样，你就不会不高兴离开
这个乐园，而在你的内心
另有一个远更快乐的乐园。

人们立刻可以觉察到，这样有力地表现清教徒对现世的严肃关注，以及他将尘世生活视为使命的态度，不可能出自一个中世纪作家的手笔。但它同样也不同于犹如路德和保罗·格哈德的赞美诗所表现的路德派的精神。我们的任务就是用较为精确的逻辑解释替代这种模糊的感觉，并且研究这些区别的基础。诉诸国民性来说明差别，一般而言，等于自认无知，而且在这个场合是根本站不住脚的。如果宣称十七世纪的英国人具有统一的国民性，简

直就是歪曲历史。保皇党（Cavaliers）和圆颅党(Roundheads)，彼此并不简单地认为是异党，而认为是有着根本区别的两个人种，凡是细心考察此事的人都必然同意他们的见解。另一方面，英国的商人冒险家与汉萨同盟的旧商人之间，并不存在性格上的差异；同样，在中世纪末期，英国人和德国人之间的根本性格差异，都可以轻而易举地用他们的政治历史上的差别加以解释。我们今天所意识到的差别正是宗教影响的力量造成的，尽管这不是唯一的力量，但却是最重要的力量。

因此，我们把加尔文和加尔文教派以及其它清教教派的著述，作为研究旧新教伦理与资本主义精神之间的关系的出发点。

但是不要以为我们希望发现这些宗教运动的创始者或者代表人物中，有任何人曾把促进我们所谓的资本主义精神，作为其终身事业的目标。我们不能确定，对尘世物质的追求，并把这作为目的本身，对他们中的任何人具有肯定的伦理价值。必须永远记住，伦理改革的纲领，从来不是哪一位宗教改革家关心的核心所在（就我们的目的而言，他们包括象孟诺<Menno>乔治·福克斯<George Fox>和威斯利<Wesley>这样一些人）。他们既不是以

伦理文化为宗旨的社团的创始者，也不是人道主义的社会改革运动和文化理想的倡导者。唯有灵魂得到拯救这一点才是他们生活和事业的中心。他们的道德理想以及他们教义的实际结果，也都唯一以此为基础，而且是纯粹宗教动机所致。我们将不得不承认，宗教改革的文化影响，在很大程度上，就我们将着重研究的特定方面而言，也许是宗教改革者没有预料到的、甚至是所不希望出现的后果。这些后果与他们本人所要取得的结果相去甚远，甚至完全相反。

下述研究，或许可以对人们理解各种思想如何在历史中产生实际影响有些许帮助。但是，为了避免误解纯粹思想动机所表现的这种影响的意义，请允许我在这一初步讨论结束前再讲几句。

首先可以明确地说，这样一项研究无意去评价任何意义上的改革思想，不论它是否与社会或宗教价值有关。我们将不断触及宗教改革的若干方面，这些方面对于真正的宗教意识而言，一定是无关宏旨的、甚至是表面的东西。因为，我们只是力图澄清，在无数不同历史因素的复杂相互作用中，宗教力量对于形成特殊的世俗现代文化所起的作用。因此，我们只想探究，在什么程度上，这种文化的特

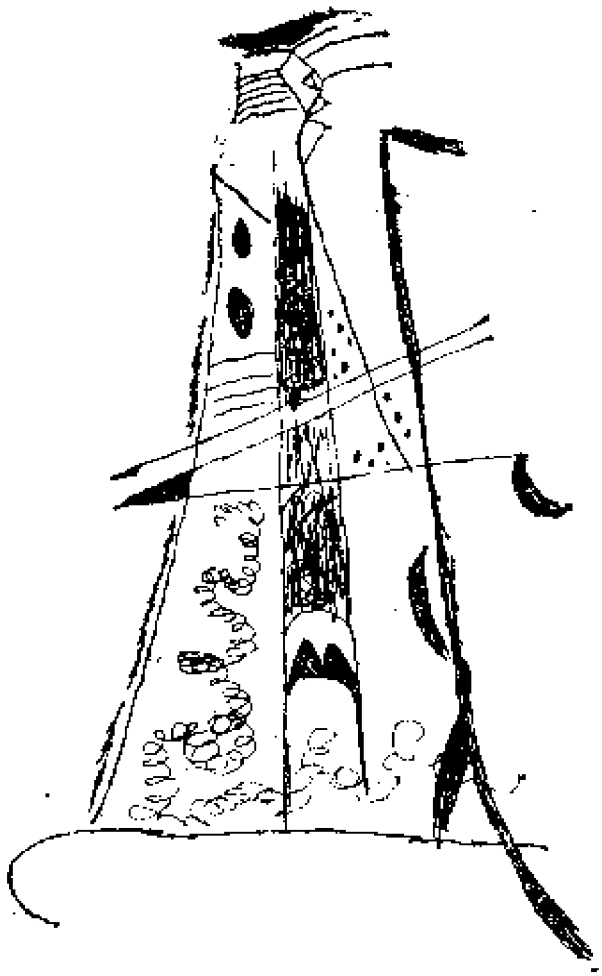
定性质可以归因于宗教改革的影响。同时，我们必须摆脱那种认为宗教改革可以从一定的经济变化中源起，并且是历史必然结果的思想。因为无数不能化简为任何经济规律、也不能做出任何经济解释的历史状况，尤其是各种纯粹的政治过程，必须协调一致，这样新创立的教会才能生存下去。

另一方面，我们也无意于坚持这样一种愚蠢的和教条式的论点，即资本主义精神（在上文暂用意义上的资本主义精神）的兴起是宗教改革产生的某些影响的后果，甚至说，资本主义作为一种经济体制是宗教改革的创造物。我们知道，某些重要的资本主义企业组织形态，早在宗教改革发生之前就已存在，这一事实本身就是对那种主张的有力驳斥。相反，我们唯一希望的是确定对于那种精神在世界上实质形成及大规模扩张过程中，宗教力量是否起了作用，起了多大的作用。进一步言之，我们要确定资本主义文化的哪些具体的方面可溯源于宗教力量。考虑到在物质基础、社会与政治组织形式、以及宗教改革时代流行的思想之间存在着极其复杂的互相影响，我们的研究只能从宗教信仰和实用伦理之间是否和在什么点上具有相关关系着手进行。同时，我们将尽量阐明，由于这种相互关系，宗教运

动是如何影响物质文化发展的方式和一般方向的。只有合理而准确地确定了这一点之后，才能估价现代文化的历史发展在何等程度上应归功于其它力量。

第二部

新教禁欲派别的实用伦理



第四章

世俗禁欲主义的宗教基础

历史上的禁欲主义新教（按照本文使用的这个词的含义）有四种主要形式：①十七世纪在西欧主要地区产生影响的那种形式的加尔文教；②虔信派；③卫理公会；④从浸礼运动中成长起来的那些教派。这些运动，哪一个都不能完全与其它几个分开，即使是同非禁欲主义的宗教改革教会之间的区别，也从来不是泾渭分明的。卫理公会最早在十八世纪中叶兴起于英国国教内部，其创建者的本意不是组成一个新的教派，而仅仅是想重新唤醒老教派中的禁欲主义精神。只是在它的发展进程中，特别是在它传播到英国之后，才与英国国教相分离。

虔信派最早是从英国、尤其是从荷兰的加尔文教运动中发展起来的。它始终与东正教有松散的联系，但是不知不觉地逐渐变化，直到十七世纪末。

在斯潘纳(Spener)的领导下，经过部分地修改教义之后，为路德教所吸收。只有津赞道尔夫（Zingendorf）控制的派别，在摩拉维亚兄弟会（Moravian brotherhood）中的胡司教和加尔文教的影响下，才象卫理公会那样，违背自己的意愿，被迫形成了一个特殊的教派。加尔文教与浸礼教在发展初期彼此尖锐对立，但是在十七世纪后期的浸礼教中，它们的接触却十分密切。甚至在十七世纪初英国和荷兰的各独立教派中，这种转变也已逐步进行。如虔信派表明的那样，向路德教的转变也是渐进的。加尔文教和英国国教同样如此，尽管就其最坚定的信徒的外部特征和精神而言，后者都与天主教更为接近。确实，被称为清教（就这个含义暧昧的词的最广义而言）运动的群众信徒，尤其是其最坚定的斗士，曾抨击英国国教的基础，但即使在这种情况下，差别也是在斗争进程中逐渐明朗化的。即使现在我们完全不理睬本文不感兴趣的政府问题和组织问题，事实依然如此。教义的差异，甚至是最重要的差异，如有关命定说和证明说的差异，是以一些最复杂的方式结合在一起的，而且直到十七世纪初，它们仍然经常是维护教会统一的障碍，但也不是没有例外。毕竟，我们感兴趣的几类道德行为可

能同样存在于形形色色的宗教派别的信徒中，这些派别不是产生于上述四个来源中的一个，就是产生于其中几个的某种组合。我们将会看到，相同的伦理准则可能与极不相同的教义基础相关联。此外，拯救灵魂的重要文字工具，尤其是各宗各派的诡辩纲领，在时间进程中彼此影响；它们之间存在着众多的相似之处，但在实际行为中也存在着十分显著的差异。

看来，我们似乎最好完全不闻不问教义基础和道德理论，而把我们的注意力集中于可以确定的道德实践。然而，禁欲道德观念的各种不同的教义根源在几次剧烈斗争之后，无疑已经彻底消失了，可是同这些教义的原始联系已经在后来的非教义性的伦理中留下了重要痕迹；此外，只有了解最初的思想体系，才能帮助我们理解那种道德观与在那个时代对多数超凡脱俗者中最有灵性的人们处于绝对支配地位的来世思想的联系。没有它那使其余一切黯然失色的力量，那个时期就不容存在任何深刻影响实际生活的道德觉醒。

自然，我们不关心那个时代的伦理纲领在理论上和形式上教了什么，无论它通过教规、主教工作和布道的影响而具有了多大的实际重要性。相反，

我们感兴趣的是某种完全不同的东西：起源于宗教信仰和宗教实践、为实际行为指明方向并使个人坚持这个方向的那些心理戒律的影响。这些戒律的产生在很大程度上与它们背后的宗教思想特征有关。那个时代的人热衷于十分抽象的教义，因此我们只有透视这些教义同实际宗教利益的联系，才能理解它们。所以，对教义进行一些观察，尽管在非神学读者看来索然无味，而对神学家来说，又极草率浮浅，但还是不可少的。当然，我们只能做到用理想化的纯粹性来表明这些宗教思想，这在历史中实际上是很难看到的。正是由于不能在历史现实中划分出明确的界限，因此我们只能希望通过研究它们最一致、最合乎逻辑的形式，去理解它们的具体意义。

A. 加尔文主义

在十六、十七世纪的最发达国家荷兰、英国和法国，加尔文教是引起了一系列重大政治和文化斗争的宗教信仰，因此我们将首先讨论它。在那个时代以及一般说来甚至在今天，人们普遍认为命定说最能代表加尔文教教义的特征。确实，人们对它是

宗教改革派最基本的教义或仅仅是一种附属产物曾经有过争论。判断一个历史现象的重要性，可能就是判断价值观或信仰，即判断唯一令人感兴趣或唯一有长期价值的东西是什么。或者在另一方面，它们可能涉及该现象对其它历史过程产生影响的原因何在。这样我们考虑的就是判断历史责任的归属问题。如果象本文那样，我们现在从后一种立场开始（我们现在必须如此），对应当归属于那个教义产生的文化和历史后果的重要意义进行探究，那么它必定会获得高度评价　那个教义使奥登巴尼威尔特（Oldenbarneveld）领导的运动分崩离析。詹姆斯一世当政时，英国国教的分裂之所以不可挽回，也是由于那个教义一次又一次地被看作是加尔文教中真正的政治危险因素，所以它总是受到那些当权者的攻击。十七世纪一些大宗教会议，尤其是多德雷赫特和威斯特敏斯特的宗教会议，还有许多规模较小的会议，都把提高该教义至教典地位作为他们工作的中心目的。它成为"斗士教会"中无数英雄的坚实立脚点。在十八和十九世纪，它引起了教会的分裂并形成了新的大觉醒的战斗呐喊。我们不能对它不闻不问，而且由于今天不能继续认为所有受过教育的人都知道它，因此我们最好引述1647年威

斯特敏斯特信仰宣言（Westminster Confession）中的权威性词句，以便完整地了解它的内容，就此而言，独立派和浸礼教的教典都不过是重复这个内容而已。

“第九章（论自由意志），第三节。人，由于坠入罪恶状态，已经彻底丧失了一切追求任何随获得拯救而来的精神善德的意志能力。因此，一个完全背弃那种善德、负罪而死的自然人，不能靠自己的力量使自己信奉上帝，或使自己具备信奉上帝的条件。

“第三章（论上帝的永恒判决），第三节。按照上帝的判决，为了显示上帝的荣耀，天使和一些人命中先定永生，其它人则命中先定永亡。

“第五节 对人类中命中先定永生的那些人，在世界奠基之前，上帝已按照他永恒的、不可改变的意旨以及意志的暗启和善愿，已经挑选基督赋予永久的荣耀。这样做，完全是出于上帝的慷慨恩宠与爱，而并未以预见信仰虔诚或善行或两

者之一坚守不渝，或人的其它事情作为条件或动因，一切为了赞美上帝的荣恩。

“第七节，为了显扬对其创造物的无上权力，上帝如愿施恩或拒绝施恩，因此对其余众生，上帝根据自己意志的神秘启迪置之不理，且规定彼等因罪孽而受屈辱和遭天谴，以显扬上帝的光辉正义。

“第十章（论有效的召唤），第一节。凡上帝已经注定永生的人，而且只有这些人，上帝乐于在他指定和满意的时候通过他的话语和精神有效地进行召唤（召唤他们脱离生来所处的罪恶和死亡状态）……去掉他们的铁石心肠，赋予一副血肉心肠；更新他们的意志，并通过他的全能力量使他们决心为善。……

“第五章（论天道），第六节。对于那些邪恶、不信奉上帝的人，即因以前的罪恶被上帝公正地审判而成为蒙昧无情的人，上帝不仅不赐予可以使他们彻悟和改造内心的天恩，而且有时还收回他们已经获得的恩赐，使他们面临令人堕落和犯罪的东西；此外还要将他们交给各自的贪欲、

尘世的诱惑和撒旦的势力；由此即使在上帝使他人产生温顺之心的手段下他们自己也会心肠冷酷起来 ”

“尽管我可能因此而入地狱，也决不能迫使我尊敬这样一个上帝。”这是密尔顿（Milton）对于该教义的著名观点。不过，我们这里关心的不是对该教义的评价，而是它的历史意义。我们只能扼要叙述该教义的起源以及它如何被纳入到加尔文主义神学体系中的问题。

这个问题可以从两个途径去看待。宗教意义上的恩宠，在自奥古斯丁以来基督教一再造就出来的那些最积极、最热忱的伟大崇拜者们身上，是与确信那种恩宠是某种客观力量的唯一产物，因而丝毫不能归功于个人价值的感觉结合在一起的。使他们从罪孽感产生的巨大压力中解脱出来的强烈幸福感，似乎被自然力击破了，关于恩典这个胜过一切的赏赐，完全是由于他们自己的合作，或者与他们自己的信心与意志的素质或成就有关的信念，也彻底破灭了。在路德的宗教创造力处于顶峰的时代，他撰写了《一个基督教人类的自由》（Freiheiteines Christenmenschen）。他也坚信上帝的神

秘判决只能是他宗教恩典状态的唯一和终极的来源。即使到后来，他也没有正式抛弃这个信念。但是，这种思想不仅没有在他心中占据中心地位，相反，随着他作为他的教会的领导而被迫更多地卷入实际政治生活之后，这种思想越来越退居陪衬地位。在奥格斯堡信仰宣言（Augsburg Confession）中，梅兰克森（Melancthon）十分谨慎地避免采用这个隐晦而又危险的教义，而对于路德教的教父们来说，这是一种信仰，它表明恩典可以撤销，同时也可以通过谦恭的忏悔和对上帝的话语及圣事的忠诚信赖而重新赢得。

在加尔文那里，这个过程恰恰相反；对于他来说，该教义的重要性在他同科学反对派的激烈争论中明显增加了。直到他的《基督教纲要》（Institute）一书出版第三版时，该教义的思想才得到了充分的发展；而只是在他死后，在多德雷赫特（Dordrecht）和威斯特敏斯特宗教组织(Synods）力图结束的那些大斗争中，那个思想才获得了中心权威地位。加尔文认为，“可怕的判决”（dercetum harribile）不象路德认为的那样，来自宗教经验，而是他的思想逻辑的必然产物；因此，那种宗教思想的逻辑一致性每增加一分，其重要性就随之

提高一分。它唯一关心上帝，而不关心人类；上帝不是为了人而存在，但人却是为了上帝才存在。所有创造，当然也包括下述加尔文深信不疑的只有少数人被选中授与永久恩典的事实，只有作为显扬上帝荣耀和尊严的手段才有意义。将世俗的公正准则用于衡量上帝至高无上的判决是毫无意义的，是对上帝尊严的亵渎。因为上帝而且只有上帝是自由的，即是说，上帝不服从任何法规。除非上帝愿意揭示，否则我们就无法理解甚至无法知道他的判决。我们只能把握那些永恒真理的只鳞片爪。至于其它任何事情，包括我们个人命运的意义，却隐藏在既不能看透、也不能贸然探究的朦胧神秘之中。

有罪的人抱怨他们的命运就好比动物哀叹它们没有生而为人一样，因为任何血肉之躯与上帝之间都存在着一个无法沟通的深渊，所以他们便只应得到永恒的死。我们仅知道，有一部分人类得到了拯救，其余的则都判了罪。以为人类的美德或罪孽在决定这种命运时起了一定作用，就是认为上帝永久以前绝对自由地做出的判决，会由于人类的影响而改变，这是一个不可能存在的矛盾。新约全书的天堂中的圣父极富人情、极富理解力，他对罪人忏悔表现出的欣喜犹如一个妇女找到了丢失的一块银币

时表现出的欣喜一样由衷，可是这个圣父已经不存在了。他的位置已经被一个超然的、人类不能理解的存在者所占有。他通过他那完全不可思议的判决，永远地决定了每一个个人的命运，并控制了宇宙最细微的末节。由于上帝的判决不能改变，因此对于那些他赐予了恩典的人来说，他的恩典是不会失去的，正如对于那些上帝决定不赐予恩典的人来说，他的恩典是无法得到的一样。

由于极端没有人性，这种教义肯定对折服于其完美一致的一代人的生活产生了一种重要后果，那就是一个人内心前所未有的孤独感。对于宗教改革时代的人来说，生活中最重要的事情就是得到永久的拯救，因此他被迫孤独地沿着那条道路去迎接早已被永远决定了的归宿。什么都不能帮助他。牧师不行，因为一个上帝的选民只能从自己内心去理解上帝的话语。圣事不行，因为尽管圣事是上帝为了增加其荣耀所制定的，因此是必须严格服从的，但它们不是获得恩宠的手段，而仅仅是信念的主观“外在附属物”（externa subsidia）。教会不行，因为谁不属于真正的教会，谁就永远不能属于上帝选民的行列，就这个意义而言，人们认为“教会之外不存在拯救”（extra eulesian nulla salns）。

然而外在教会的成员包括受到末日审判的罪人，他们应当属于教会，应当受到教会规矩的制约，但那不是为了因此而得到拯救，那是不可能的，而是由于为了上帝的荣耀，也必须强迫他们服从上帝的训诫。最后，即使上帝也不行，因为就连基督也只为上帝的选民而死。为了选民的利益，上帝自永久以来便判定了他的殉难精神。彻底否认通过教会和圣事获得拯救（在路德教中，这绝没有被发展成为它的最终结论），这是加尔文教与天主教截然不同的关键所在。

消除现世的巫术，起始于古代希伯莱的先知，它同古希腊的科学思想一道，把所有巫幻性的获救手段都视为迷信、罪恶而抛弃摈除，宗教发展中的这个伟大历史过程，至此到达了它的逻辑终点。纯正的清教徒甚至反对在墓地举行任何宗教仪式。为了不使迷信、相信幻术和圣事能够影响拯救的心理暗中渗透进来，他们即使在安葬至爱亲朋时，也不唱歌和举行任何典礼。

对于那些上帝已经决定不赐予恩典的人来说，不仅没有任何神秘的手段能使他们获得上帝的恩典，而且没有任何其它获得手段。这种个人内心的隔绝与关于上帝绝对超然性及一切涉及肉体之物与

为堕落的严酷教义结合在一起，从另一方面说明了为什么清教对文化和宗教中的一切肉感和情感要素均持彻底否定的态度。因为这些要素非但对于获得拯救毫无用处，反而会助长情感上的幻想和对偶像崇拜的迷信。这是清教对各种肉感文化深恶痛绝的一个基本原因。另一方面，它也是形成那种幻灭的、具有悲观倾向的个人主义的一个根源。这种个人主义，甚至今天依然可以从那些曾有清教传统的民族的国民性格和制度体系中辩认出来，它与后来以完全不同的态度对待人类的启蒙运动形成了鲜明对照。我们可以清楚地从我们关心的那个时代的基本行为和对生活的基本态度中辩认出命定论学说影响的痕迹。实际上，这仅仅是本文感兴趣的那种唯信上帝的最极端形式。比如，尤其是英国清教徒的论著曾反反复复地苦诫人们不能相信别人的友好援助，就连和蔼的巴克斯特（Baxter）也劝导人们不要相信自己最亲密的朋友，而贝利（Bailey）则直截了当地提出谁也不要相信，对谁也不要说妥协的话，因为应当信赖的只有上帝。与路德教明显不同，这种生活态度还与私下忏悔从所有加尔文教充分发展的地区默默消失有关，而加尔文怀疑私下忏悔的唯一原因就是它可能使人误会圣事。这是一个

最重要的事件。首先，它表征着这种宗教所产生的那种影响。然而，它还是促进他们道德态度发展的一种心理激励。因此，定期解脱情感负罪感的手段被抛弃了。

我们将在后文述及对于日常生活的道路行为产生的后果。不过就一个人的一般宗教状况而言，这些后果是很明显的。虽然为了得到拯救而必须是真正教会的成员，但加尔文教徒同其上帝的内在联系却是在深深的精神隔绝中进行的。要想了解这种奇特气氛的具体结果，只须读一下班扬（Bunyan）的《天路历程》（Pilgrim's Progress），这是迄今全部清教文献中读者最广泛的书。书中描述了一个基督徒认识到他生活在一个亡城(City of Deitructure)并受到去天城（the celestialcity）朝圣的召唤时的态度。他的妻子和孩子纠缠不休，但他却用手指堵住耳朵高喊“生命，永恒的生命”，蹒跚地穿过田野而去。没有什么能比这位白铁匠的纯真感情更适于表达只想自己得救的忠诚清教徒的种种心情。他在监牢中的创作，因此博得了整个信仰世界的喝采。他的这种感情表现在他同途中其他朝圣者的热烈交谈中，那和戈特弗里德·凯勒（Gottfried Keller）所著《公正的制梳匠》（Gerechte

Kammacher）有些相象。只有在他处境安全时，他才想起全家人在一起该多好。这种对来世和死亡的忧虑和恐惧与我们从登林格尔（Dölinger）生动描绘的阿尔方索·冯·利哥里（Alfonso von Liguori）那里所感到的忧虑和恐惧完全一样。这是脱离了马基雅维里（Machiavelli）通过佛罗伦泰因（Florentine）那些公民的名望来表现的那种世俗自豪精神的两个世界。那些公民本着“爱他们生长的城市甚于怕他们的灵魂不能得救”的信念，同教皇和他取消别人教籍的行为进行斗争。自然，这更加远离了理查德·瓦格纳尔（Richard Wagner）在斯格蒙德（Siegmond）进行殊死战斗之前灌输给他的那些情感，“渥丹向我问候，瓦尔哈尔向我问候——可是你肯定没有向我说起瓦尔哈尔那脆弱的幸福。”然而这种恐惧对班扬和利哥里的影响是显著不同的。驱使后者竭尽所能自我屈辱的恐惧同样激起了前者同生活进行一场无休止的、有组织的斗争。那么，这种差别从何而来呢？

加尔文教在社会组织中享有毋庸置疑的至尊地位。但这种至尊怎么能同那种使一个人摆脱各种世俗羁绊的倾向产生联系呢？初看之下，这似乎是个谜。但是无论看起来多么奇怪，这种至尊却是基督教

的兄弟之爱通过加尔文教的信仰而被迫采取的一种独特形式。采取这种形式，最初是教条式的。尘世是为荣耀上帝、而且仅仅是为这一个目的而存在的。被挑选的基督徒在现世的唯一使命就是尽其所能遵从上帝的戒律，以便增加上帝的荣耀。但是上帝要求基督徒在社会方面有所成就，因为他希望社会生活要按照他的戒律、与上述目的相一致地组织起来。在尘世中，基督徒的社会活动完全只是为了荣耀上帝。因此，为社会日常生活服务的职业劳动也具有了这种特征。甚至路德那里也存在着从兄弟之爱出发的各种专业化的职业劳动。但是，对于路德来说属于不确定、纯思维性的某种暗示，对于加尔文主义者来说则是他们伦理体系的一个特征要素。既然兄弟之爱只能为了增加上帝的荣耀而不是满足肉体的需要才能实践，因此它首先就要表现为完成自然法（lexnature）所规定的日常工作；在此过程中，这种完成具有一种客观的、非人格的特征，即为合理组织我们社会环境的利益而服务的特征，因为按照圣经的启示和天生的直觉，这个宇宙组织、安排得具有如此奇妙的目的性，显然是上帝专门为人类的利益设计的。这样一来，将使为非人格的社会效用服务的劳动看上去是增加上帝的荣耀，从而也

就符合上帝的意愿。全部消除使其他人苦恼的辨神论问题以及所有那些关于世界意义和生活意义的问题，对于清教徒来说是理所当然的；这对于犹太教徒甚至在一定意义上对于一切非神秘主义类型的基督教也同样是理所当然的，只不过理由完全不同罢了。除了这种精力的经济性之外，加尔文教还具有一种与此作用方向相同的倾向。尽管加尔文教在宗教事物中，把个人完全置于他自己的责任范围内，可是并不存在索连·克尔恺郭尔（Sören Kierkegaard）所谓的个人与伦理之间的冲突。本文不拟分析产生这个事实的理由或者分析它对加尔文教的政治、经济合理主义的重要性。加尔文教伦理的功利主义特征的根源即在于此，加尔文教职业观念的重要独特之处也出自同一根源。不过我们现在必须回到我们特别关心的命定论学说。

在我们看来，关键的问题是：在一个来世生活不仅比现世生活的利益更重要而且更确定的时代，怎么会产生这种学说？每个信仰者迟早必然会提出我是不是一个选民的问题，而且这个问题必然会迫使人们把所有其它考虑推到陪衬地位。那么我怎样才能肯定是否处于这种恩典状态？对于加尔文本人来说，这不成问题。他自认为是上帝挑选的代表，

他对自己已经得到拯救确信不疑。同理，对于个人怎样确定自己是否被挑选的问题，他只有一个最基本的解答，即我们应当满足于知道上帝已经做出了选择，此外，我们只应当依赖真实信仰产生的对基督的绝对信任。他原则上不接受一个人可以从其他人的行为中得知他们是被选中还是被抛弃的假设。这是一种硬要窥探天机的不正当企图。在现实生活中，选民与弃民没有任何外在的区别，就连选民的一切主观经验也可以作为“圣灵的戏弄”(ludibria spiritus sancti）为弃民所具备。只有一个例外，就那是“宿命论者”（finaliter）期待的、深信不疑的信仰。因此选民是而且总是上帝的无形教会。

很自然，加尔文的早期追随者们（如贝扎〈Beyc〉）、尤其是广大的普通群众不可能持有这种态度。对他们来说，恩典状态可知性意义上的“获救的确证”（certitudo salutis），必然具有占绝对支配地位的重要性。所以，只要信奉命定说，有无可以借以了解是否成为选民的万灵标准这个问题，是不能掩盖的。这个问题不仅始终对于在宗教改革派基础上首先出现的虔信主义的发展具有核心般的重要意义，而且在一定意义上其实就是主的根

本。但是当我们考虑关于圣餐仪式的改革学说和改革实践的伟大政治、社会意义时，我们将会看到在整个十七世纪能否肯定个人的恩宠状态对虔信主义以外的世界起了多么巨大的作用。比如，一个人能否参加圣餐仪式，即他能否参加决定参加者社会地位的最重要的宗教仪式就取决于此。

加尔文相信，恩宠产生的期望信念是可以证实的，但起码可以说只要提出一个自己的恩宠状态的问题，加尔文的思想就不能令人满意，尽管正统的教义从来没有正式放弃过那个准则。首先，牧师的实际工作是直接处理这种教义造成的一切苦难，而这种工作是不可能令人满意的。它采用种种方式来对付这种困难。只要不重新解释命定说，不降低它的调门，不彻底抛弃它，就会出现两大类相互联系的宗教忠告。一类忠告认为：由于缺乏自信是信仰不深厚、恩典不完善的结果，因此绝对有义务把自己看作上帝的选民，并把所有怀疑当作恶魔的诱惑与之进行斗争。这里，使徒要人们严守自己召唤的规劝被解释为一个人确定在日常的生活斗争中被选择与否及得到证明与否而应尽的某种义务。路德向谦恭的罪人们许愿说，只要他们衷心忏悔，把它们托付给上帝，就会得到恩典，然而就在这些人中，

却养育出了那种具有自信心的圣者，我们可以在英雄的资本主义时代刻苦的清教徒工商人士中，以及目前的个别例子中，再次看到他们的身影。另一类忠告则认为：紧张的世俗活动是获得那种自信最合适的手段，而且只有这种手段能够驱散宗教的疑惑，带来恩宠的确证。

那种世俗活动之所以能够取得这种成就，之所以能成为对抗宗教焦虑心情的最适宜的手段，可以从改革教会的宗教情感的基本特点中得到说明。这些特点极其明显地表现在改革教会与路德教在“因信称义”说的分歧上。施纳肯伯格（Schneckenburger）的出色演讲对这些分歧进行了非常细致、客观而又不带任何价值观判断的分析，因此下面的简述基本上以他的讨论为依据。

路德教的信仰，特别是在其十七世纪的发展过程中，力求达到的最高宗教经验，是与神的“神秘联接”（unio mystica）。这个名称是改革派的信仰所没有的，它暗示着一种与神实际同在的情感，亦即一种神、上帝真正进入了信仰者灵魂的情感。它与蔑视德国神秘主义的目的实际上是类似的，它的特点就是消极地寻求在神那里得到安慰。

哲学史表明，神秘色彩浓厚的宗教信仰也许能

够与经验事实领域的明确的现实感很好地兼容并蓄；它甚至可因放弃辩证说而成为后者的直接支柱。不仅如此，神秘主义甚至可能间接促进合理的行为利益。然而，在它同现世的关系中，却缺少对外部活动的积极评价。除此而外，路德教还将“神秘的联结”同那种沾满罪孽的、深切的无价值感结合了起来，这种情感是诚信的路德教信徒保持“每日忏悔”（poenitentia quotidiana）的基础，这样也就使谦卑与俭朴成为赦罪必不可少的前提。另一方面，宗教改革派的典型宗教从一开始就既否定路德教的纯粹内向的情感虔诚，也否定帕斯卡（Pascal）的寂静教对一切事物的逃避。由于神对肉体具有绝对超然性，因此神性不可能渗透人的心灵。“有限不能包含无限”（finitum non evt capax infiniti）。只有当上帝通过选民产生“作用”（operatur），并且选民意识到这种情况时，他们才能与上帝成为一体，才能领悟这种一体性。也就是说，他们的行动起源于上帝恩典产生的信仰，这种信仰本身转而又通过那种行动的性质而证明它是上帝所赐。于是在适用于划分所有实际宗教活动的最重要的获救条件方面，出现了深刻的差别。宗教信徒可以通过感到他是圣灵的容器或者是

神意的工具来确认自己的蒙恩状态。在前一场合，他的宗教生活往往倾向于神秘主义和感情主义，在后一场合则偏于禁欲的活动；路德的立场与前一类型十分接近，加尔文教则明确属于后者。加尔文主义者也企求“因信”（solafide）获救，但由于加尔文对一切纯粹感觉和感情（无论它们看起来多么振奋）都持怀疑态度，因此为了给“获救的确证”提供某种坚实的基础，信仰必须要用它的客观结果加以证明。信仰必须是一种“有效的信仰”（fides efficax），获救的召唤必须是一种有效的召唤(萨沃伊宣言〈Savoy Declaration〉中使用的词汇）。

如果我们现在接着问，加尔文教徒认为他能够用什么样的成果来辨别真正的信仰，回答是：用一种增加上帝荣誉的基督教行为。究竟什么行为有这种作用，则由上帝的意愿决定。这个意愿不是直接由圣经所揭示，就是间接由上帝创造的有目的的世界秩序所揭示。特别是，通过将一个人自己的灵魂状况与圣经所说的选民（如主教们）的灵魂状况相对比，就可以知道一个人自己的蒙恩状态。只有选民才真正具有“有效的信仰”，只有他能够借助他的“再生”（regeneratio）以及由此所致的整个生涯的圣洁化、通过真正的而非表面的善行，来增加上

帝的荣耀。正是由于意识到他的行为——至少就其基本特性和“恒常的理想”（Propositum obedientio）而言——是基于他自身内部的一种为上帝增光的力量；意识到他的行为不仅是上帝所意愿的，而且是上帝所为的，他才达到了他的宗教追求的至善，即获救的确证。《哥林多后书》第十三章第五节已经证明了至善是能够获得的。然而，因为就连选民也仍然是血肉之躯，而且他们做的一切都与上帝要求的标准相去甚远，所以把善行作为获救的手段毫无用处。可是作为当选的一种象征，善行却是不可缺少的。它是一种技术手段，但不是用来购买拯救的，而是用来摆脱对受诅咒的恐惧。在这个意义上，善行时常被认为是获救所直接必需的，或者说“获救”（possessio salutib）是以善行为条件的。

在实践当中，这意味着自助者天助之，因此，如同常说的那样，加尔文教徒本人的拯救，或者更正确地说，他对自身获救的信心，是他们自己创造的。然而，与天主教不同，这种创造不依赖于个人善行的逐渐积累，而有赖于一种随时都面对着被选或被弃的无情抉择的自我控制。这个问题将我们带到这个研究中的一个非常重要的论点。

众所周知，路德派一次又一次地指责说，这种

宗教改革派和异端教派使之日益明晰的思想路线是恢复善行获救的教义。而无论受责一方对于把他们的教义立场同天主教教义等同起来所进行的反驳多么有理有据，如果这种指责针对的是给宗教改革派的普通教徒的日常生活造成的实际影响，那么这种指责就肯定是有道理的。因为大概从来没有比加尔文教引导其信徒所追求的那种对道德行为的宗教尊重更透彻的形式了。但是，理解这种善行获救的实际重要意义，还是必须从了解他们伦理行为类型的典型特质以及使他们的行为有别于中世纪普通基督教徒的日常生活的特质入手去搜寻。差别或许可以归纳如下：中世纪一般天主教徒的生活伦理就是所谓“现挣现吃”。最初，他忠心地履行他的传统义务，但是超过这个最低限度之后，他的善行未必会形成一种有关联的系统生活，起码不会形成一种合理化的系统生活，而依然是一连串的个别活动。他可以在需要的时候利用那些善行去偿赎某些罪孽，去改善他获得拯救的机会；或者以此作为某种临终时的保险金。固然，天主教的伦理是一种带有意图的伦理。然而个别行为的具体“动机”(intentio)决定着它的价值。一件善行或一件恶行决定着该行为者一时的和永久的命运。天主教会十分现实地认

识到，人不是一种可以用这样或那样的方式去判断的、绝对确定的统一体，相反，他的道德生活一般受着各种冲突动机的支配，而且他的行动是矛盾的。自然，作为一种理想，它要求生活有某种原则的改变。但是，它最重要的权力和教育手段——神圣的赦罪仪式，恰恰削弱了这种（对于一般人的）要求，而那种赦罪仪式的作用却是与特别宽容的天主教宗教的最深远的根源相联的。

在世界的合理化，即以消除神秘主义作为获救手段方面，天主教徒不象清教徒（以及他们之前的犹太教徒）走得那样远。对于天主教徒来说，他的教会的赦罪是对他本人不完美的一种补偿。牧师是表演圣餐化身奇迹的魔术师，他手中掌握着通往永生的钥匙。人们可以在悲伤或悔过时向他祈求。他掌管赎罪、恩典的希望、宽恕的肯定，因此可以使加尔文教徒从无情的命运所注定而又无法缓和的巨大精神紧张中得到解脱。对于加尔文教徒来说，不存在这种友好和富有人情味的宽慰，也不能企望象天主教徒甚至路德教徒那样用其它时间内增加的善意去补赎在软弱或者轻率时犯下的罪过。加尔文教的上帝要求其信徒的不是个别的善行，而是结合成一个统一体系的善行生活。有罪、忏悔、赎罪、解

脱，接着又是一个新罪的循环，在此根本没有立足之地。任何可以通过现世的惩罚或教会的恩典手段去补偿的整个一生的功绩余额也根本不存在。

于是，普通人的道德行为摆脱了无计划、无系统的特点，整个行为要服从于某种前后一致的方法。因此，参与十八世纪最后一次清教大复兴的人被冠以“方法主义者”（即卫理教徒）的称号，与他们十七世纪的精神鼻祖在同样意义上被冠以“纯洁主义者”（即清教徒）的称号一样，不是偶然的。因为只有在每一时刻，每一行动中的全部生活意义发生了某种根本性的变化，才能证明恩典具有使一个人从“自然状态”（status naturae）变为“蒙恩状态”（status gratiae）的作用。

圣者的生活完全是为着一个超然的目标——获救。但正是由于这个原因，圣者的现世生活彻底合理化了，同时也完全为增加上帝普照世界的荣耀这个目的所支配。“一切均为增加上帝的荣耀”（ominia in maȯorem dei gloriam）这句箴言从来没有被人如此严肃地看待过。只有靠永久不变的、经常不断的思索指导的生活，才能战胜自然状态。根据这种新的伦理解释，当代清教徒接受了笛卡尔（Descartes）的“我思故我在”（cogitoergo

sum）。正是这种合理化使得改革派的信念具有其独特的禁欲倾向，正是它构成了改革派与天主教之间的关系及冲突的基础。很自然，类似的事情对于天主教来说是闻所未闻的。

无疑，无论是其内在含义还是其外在表现，基督教禁欲主义都包含着许多不同的东西。但是早在西方中世纪最高形式的各种禁欲主义中，甚至在古代的几种形式的禁欲主义中，就已经存在着某种明确的合理特质。就总的而不是每一个具体情况而言，西方修道生活的伟大历史意义就根基于这个事实，这与东方的修道生活正好相反。在圣·班那梯克特(St. Benedict)派的教规中，在克兰尼(Cluny)派和西斯特教团教徒（Cistercians)中，特别是在耶稣会会士中，这种修道生活已经从毫无计划的来世修行及毫无理智的自我折磨中解放出来。它发展起了一种系统的合理行为方法，旨在克服“自然状态”，使人摆脱不理智的冲动的支配，摆脱他对尘世及自然的依赖。它试图使人服从于某种有计划的意志的统治，使他的行动处于经常不断的自我控制下，并使他认真考虑这些行动的伦理后果。于是，这种生活客观上把修道士培养成了为天国服务的劳动者，并且又从主观上保证了他的灵魂获得拯救。

这种积极的自制是圣·伊格内修斯(St. Ignetius)的“修行”(exercitia)的目的，是一切地方合理的修道士美德的目的，也是清教最重要的实际生活理想。在清教殉教者的审判纪录中，带有强烈蔑视性的清教徒的冷静克制与高贵的主教和审判官的无端暴怒恰成对照，它反映了那种对于冷静自制的尊敬，这种冷静自制仍是今天英、美绅士的典范的特征。用我们的语言来说：象每一种合理的禁欲一样，清教努力使一个人抑制感情，坚持他的永恒动机，特别是清教教导他的那些动机，并且按照这些动机行动。从这些话的形式心理学的意义上说，就是它努力使他具有一种人格。与许多流行的想法相反，这种禁欲主义的目的是使人能够过一种警觉而又睿智的生活；最紧迫的任务是消除自发的、出于冲动的享乐，而最重要的手段是使其信徒的行为规律化。所有这些重要之点，在天主教修道生活的规定中，以及在加尔文教的行为原则中都做了同样突出的强调。两者的巨大扩张力，尤其是以其异于路德教而作为战斗教会的加尔文教捍卫新教事业的能力，都取决于这种对人类整体的有条理的控制。

另一方面，加尔文教的禁欲主义与中世纪的禁欲主义有明显差别，它表现在“福音劝告”(con-

silia evangelica）已经消失，同时禁欲主义变成了尘世内部的活动。这并不意味着天主教把有条理的生活限制在寺院里，无论理论上还是实际上都决非如此。相反，我们已经指出，尽管天主教在伦理方面的要求比较缓和，但是没有伦理章法的生活不能满足它甚至要求凡夫俗子的生活也要为之奋斗的理想。例如，圣·弗朗西斯（St. Francis）的第三秩序就是为使禁欲渗透日常生活的一次有力尝试。但是实际上，如同《效法基督》(Nachfolge Christi)这一类著作表明的，他们施加强大影响的方式，使人感到他们所宣传的是某种高于满足日常道德品行最低限度的生活方式，这个低限却又不是用清教徒所要求的标准来衡量的。此外，某些教会制度、尤其是赎罪券的实际应用，不可避免地阻碍了世俗禁欲主义的系统发展趋势。正因为如此，在宗教改革时期，人们认为赎罪券不是什么无关宏旨的流弊，而是天主教会最根本的邪恶。

然而，最重要的事情是如下事实：过着宗教意义上的合理生活的“杰出典型”（par excellepce）只是且一直只是修道士。因此，一个人受到禁欲主义的影响越强烈，这种影响就会驱使他愈加远离日常生活，因为压抑一切世俗德行是禁欲主义的最崇

高的任务。路德早就抛弃了这种倾向，但他从未要实现任何发展规律，而只不过总在依照个人的经验行事。尽管在初期不太明确这样做的实际后果，但后来则在政治局势推动下更进了一步。加尔文从他那里恰恰把这种倾向接了过来。塞巴斯蒂安·弗朗克（Sabastian Frank）抓住了这类宗教的核心特点，他认为宗教改革的重要性就在于如下事实，即现在每个基督徒必须成为终身修道士。从日常世俗生活中产生出来的禁欲主义之流，已经被一道堤坝阻住，而那些以前曾经是最高形式修道士来源的、热情的精神信徒，如今则只好在日常工作中追求他们的禁欲理想。

但是在其发展进程中，加尔文教为其增添了某种积极的东西，即一个人的信念必须在世俗活动中证明的思想。因此，它给更大范围的有宗教倾向的人所组成的团体带来了某种寻求禁欲主义的积极激励。通过将其伦理置于命定说的基础之上，加尔文教用尘世之内上帝选定的圣者精神贵族代替了尘世之外或尘世之上的僧侣精神贵族。在这个具有“万世不变特征”（Character indelebilis）的贵族与人类其余永世受弃者之间，存在着一条鸿沟，一条比把中世纪的修道士与他周围世界的其他人分开的

鸿沟更无法逾越的鸿沟。同时由于它的隐蔽性，因而也是更为令人恐惧的鸿沟，一条存在于一切社会关系之中的严酷无情的鸿沟。与选民和圣者这种神赐意识同时产生了一种对待邻人罪孽的态度，它不是基于意识到一个人自身弱点而生的同情理解，而是把他视为烙着永世受弃印记的上帝敌人而生的仇恨与轻蔑。这种情感可以达到相当强烈的程度，以至于有时会导致宗教派别的形成。十七世纪的独立运动就是这种情况。当时，认为上帝荣耀要求教会将受弃者置于戒规之下这个真正加尔文教的学说，被另外一种信念所压倒。那种信念认为，如果竟然允许一个灵魂未得再生的人进入圣堂、参与圣事，甚至让他做为牧师，掌管圣事，那就是对上帝的侮辱。于是，作为义证说的一个后果，出现了多纳派（Donatist）的教会思想，正如加尔文教中出现了浸礼教派一样。要求建立一个纯洁的教会、建立一个由那些已被证明处于恩典状态的人组成的团体，其全部逻辑后果往往不是通过形成教派造成的。修改教会宪章是试图区别获得再生与没有获得再生的基督徒，即谁有资格参加圣事和谁没有资格参加圣事，是为了使教会的管理权或其它一些特权保持在前者手中，以及只能任命没有疑问的人担任牧师。

禁欲主义显然需要一种可以进行自我衡量的准则，而这个准则很自然地从圣经中找到了。加尔文教的圣经主义是众所周知的。值得重视的是它信奉旧约圣经中的道德观念，因为旧约圣经的启示与新约中的启示享有完全相同的权威性，具有同等程度的尊严，唯一必须注意的是，它们显然不应包括仅适用于希伯莱教的历史状况，或者被基督明确否定的东西。对于加尔文教的信徒来说，戒律虽然未曾全部实现，但仍不失为理想的准则，而路德则相反，他最初曾将不服从戒律的自由誉为信仰者的神圣权利。在清教读者最多的《箴言》和《诗篇》中，希伯莱人表达了一种崇敬上帝但又丝毫不带感情色彩的智慧。这种智慧的影响可以从他们总的生活态度中感觉出来。特别值得一提的是，桑福德（sanford）正确地把宗教的神秘主义亦即感情的一面所受到的合理抑制归因于旧约全书的影响。但是这种旧约全书的合理主义本身实质上具有小资产阶级传统主义的特征；它不仅掺杂着预言家们的强烈怜悯，而且掺杂着一些促进中世纪一种独特的感情型宗教发展的因素。总而言之，加尔文教之所以选择并吸收了旧约全书宗教中那些最适合于它的东西，正是由于加尔文教本身特有的、具有禁欲本质

的特征。

纯正的清教徒不断关注着他自身的蒙恩状态，表明加尔文新教的禁欲主义所具有的系统化伦理行为与天主教秩序中的合理生活形式是共同的东西，但这完全是表面现象。固然，无论是在热诚的宗教改革派中，还是在受耶稣会影响的某些地方（尤其在法国）的现代天主教中，都有记载或统计罪行，诱惑以及信仰进步情况的宗教帐簿。但就天主教而言，建立宗教账簿目的是为了获得完全彻底的坦白，或者是为了向“灵魂的导师”（directeur de l'âme）提供某种对基督徒（多数是女性）进行权威性的指导的根据。反之，改革派教徒则借助主来感觉他自己的脉搏。所有道德家和神学家都提到了这一点。本杰明·富兰克林的那个制了表的账簿上统计着他在不同的德行方面取得的进步，则是一个经典例证。另一方面，中世纪（甚至古代）有关上帝记账的古老思想被班扬推至有特色却无意义的极端，他把一个有罪者同他的上帝的关系比作消费者与店铺老板的关系。一个欠了债的人，可能成功地用他的全部德行付清积累起来的利息，但他永远还不了本金。

后期的清教徒象注视自己的行为那样，也注视

上帝的行为，并在一切生活细节中看到了上帝的力量。而且与加尔文的严格教义相反，他总是知道上帝为什么采取这个或那个措施。于是，生活圣洁化的过程几乎具有了一种企业经营的特征。生活整体的彻底基督教化是加尔文教迫使人们接受的这种条理性的伦理行为的结果，这种行为是它与路德教的差别所在。正确理解加尔文教的影响，就必须永远记住这种合理性在它对实际生活的影响中起着决定作用。一方面，我们可以看到，只有这个因素才能形成这样一种影响。但是，如果其它信念在这个关键处，即证明说方面，具有相同的伦理动机，那么它们必然也会产生类似的影响。

我们至此仅仅讨论了加尔文教。我们假设命定说是具备所谓条理化合理伦理行为的清教道德观念的教义背景。之所以能够这样做，是由于那种教义的影响事实上远远超出了在一切方面严守加尔文教原则的那个宗教团体——长老会——的范围。不仅1658年的独立派萨沃伊宣言中包含命定说，而且1689年汉萨特·诺利（Hanserd knolly）的浸礼会的信仰声明也包含着它，它在卫理公会中也有一席之地。尽管独立运动的伟大组织天才约翰·威斯利（John Wesley）是普遍恩典论的信仰者，但第一

代卫理公会教的伟大鼓动家、他们最坚持原则的思想家怀特菲尔德（Whitefield）却是命定说的拥戴者。在一度颇有影响的亨廷顿夫人（lady Huntingdon）周围的圈子里，同样如此。正是这个具有出色一致性的学说，在命运攸关的十七世纪支持着神圣生活的军事捍卫者，使他们坚信他们是上帝手中的武器，是上帝圣意的执行者。此外，它防止了尘世善行学说过早地败落成为某种纯粹的功利主义学说，而后者决不可能激发起如此巨大的为非理性的理想目标而奋斗的献身精神。

将绝对可行的准则的信念同唯一决定论和上帝的完全超然性结合在一起本身就是一件伟大的天才之作。同时，从原则上说，它比那种对要使上帝服从道德法规的情感做了较大让步的温和教义要现代得多。最重要的是，我们将会一次又一次地看到证明的思想对我们的问题有多么基本的意义。既然可以根据命定说对作为合理道德心理学基础的证明说的实际重要性做出如此细致无遗的研究，因此最好还是从形成最一致的命定说着手。不过，它形成了下面要研究的各宗教派别的信仰与行为之间联系的一个反复出现的框架。在新教运动内部，这个教义对其第一批信徒的禁欲行为倾向所产生的必要影

响，与道德上相对无力的路德教形成了最强烈的原则反题。路德教的“可能失去的恩典”（gratia amissibilis）总是可以通过痛悔前非重新获得，但这显然不包括对于我们来说的禁欲主义新教最重要的结果，即有关合理、系统地安排整体道德生活的戒律。因此，路德教的信仰几乎没有触动冲动行为和天真情感的本能活力。它缺乏冷峻的加尔文教教义倡导的持久的自我控制，亦即有意约束一个人自身生活的动机。一位象路德那样的宗教天才可以毫无困难地在这种开放与自由的气氛中生活，而且只要他的热情足够高就没有再陷入自然状态的危险。许多路德派高级教徒所具有的那种淳朴、典雅和形式独持的虔信感情，象他们那不拘束的自发道德观念一样，在真正清教徒中难以发现，不过胡克（Hooker）、奇林斯沃思（Chillings worth）等人的温和的圣公会中却非常之多。但对于一般路德教徒来说，甚至对于十分出色的路德教徒来说，他最确知的事情就是，只有在忏悔或布道对他产生影响的时间里，他才暂时地超脱于自然状态之上。

改革派的宫廷贵族与路德教的宫廷贵族在道德标准方面存在着令当代人惊异的巨大差别，后者常因酗酒和举止粗俗而失去体统。此外，众所周知，

由于路德教牧师只重视信仰，因此比起禁欲主义的浸礼运动来，丝毫没有力量。“和善”(Gemiitlichkeit)或者自然，常被称之为德国人的典型素质。与此明显不同，英美人的生活气氛，甚至连相貌，都显示出彻底摧毁了自然状态的自发性所产生的影响，而德国人习惯于把这些影响说成是狭隘、不自由以及内心束缚。但是，非常明显的行为差异显然是由于路德教生活中渗透的禁欲主义较少，加尔文教则截然相反，那些情感表达了每一个无拘束的自然之子对任何禁欲主义之物所具有的厌恶。事实是，路德教的恩典教义缺少一种迫使生活合理化的关于系统行为的心里成规。

我们将要看到，这种规定着宗教的禁欲特征的戒规，其本身无疑可以通过各种不同的宗教动机加以完善。加尔文教的命定说仅是几种可能性中的一种。但是尽管如此，我们却已经相信，它不仅具有独一无二的一致性，而且具有异常强大的心理作用。与此相对照，假如纯粹从禁欲主义的宗教动机的角度来考虑，非加尔文教的禁欲运动不过是加尔文教那种内在一致性和力量比较薄弱的情况而已。

不过，即便就实际的历史发展而言，大致的情形依然是：其它禁欲主义运动要么模仿加尔文教形

式的禁欲主义，要么以其作为制定它们自身思想原则的灵感源或参照物。一般地，无论教义基础有何不同，但只要出现了类似的禁欲特点，就可以认为上述情况是教会组织的结果。这个问题我们将另外阐述。

B. 虔信派

从历史角度讲，命定说也是通常称为虔信派的禁欲主义运动的出发点。由于该运动是宗教改革的一部分，因此几乎无法在虔信派加尔文教与非虔信派加尔文教之间划出界限。有时差不多所有清教的领袖和代表人物都可以归类于虔信派。甚至把命定说与前述根本兴趣在于取得“获救的确证”的义证说之间存在的整体联系，看作是加尔文首创的教义向虔信主义的发展，也完全是合理的。宗教改革运动内部出现的禁欲主义复兴，尤其是在荷兰，经常伴随着一度曾被遗忘或没有严格信奉的命定说的再生。因此，在英国习惯上根本不使用虔信主义这一术语。

然而，即使就宗教改革运动中的大陆（荷兰及下兰尼施）虔信派而言，起码在基本原则方面，也不

过是改革派禁欲主义的简单强化，例如，贝利的学说就是这样。“虔信实践”(praxis pietatis)受到如此突出的强调，以至于正统教义成了陪衬的背景，其实似乎往往是无意识的。那些命定得到恩典的人，时常可能犯教义错误或犯其它罪过；而经验表明，最清楚地显示出信仰果实的，往往是那些没有受过多少经院神学教育的基督徒。另一方面，仅仅具有神学知识，决不能保证可以通过行为得到信仰的证明，这已是十分明确的了。

因此，被挑选与否根本不能用神学学识加以证明。所以，对神学家的教会怀有深刻不信任感的虔信派，虽然形式上依然属于那种教会（这是它的特点），可实际上却已开始在脱离尘世的秘密宗教集会中，罗致“虔信实践”的信徒，企望使选民的无形教会显形于此世。它的成员还没有走到形成一个独立派别的地步，他们试图要在这个团体中过一种不受任何尘世诱惑、一切细节听从上帝意志安排的生活，从而通过他们日常行为的外在象征，表明他们获得了真正的再生。因此，真正转宗者的“教会”（ecclesiola）希望借助于强烈的禁欲主义，在此生享受到与上帝同在的极乐，这便是真正虔信主义团体的共同之处。

这后一种倾向，与路德的“神秘的联结”有某种密切的联系，同时它对宗教感情侧面的重视程度，往往超过了正统加尔文教所能接受的限度。从我们的观点看，这实际上可以说是从改革教会内部发展起来的虔信派的关键特征。因为这种加尔文教本来完全没有、相反却与某些中世纪宗教形式有关的感情因素，不是使实践中的宗教为确证来世而进行禁欲奋斗，而是使它为在此世享受获救的快乐而努力。此外，这种感情可以产生巨大的力量，致使宗教具有某种病态的歇斯底里特点，从而引起了某种半昏半醒的宗教狂喜状态与给人带来被上帝抛弃之感的间歇性精神衰竭状态交替出现的情形。这种交替变化不仅有无数熟知的例子证明，而且从精神病理学角度也是可以理解的，其效果与清教的系统的神圣生活所加给人们的严格而又适度的戒律所产生的效果正好相反。它意味着保护加尔文教徒的合理个性不受感情打扰的禁令效力受到了削弱。同样，加尔文教所谓感情上肉体堕落（比如以寄生感形式表现的堕落）的思想，也可能导致世俗活动中的企业呆滞麻木。假如，与合理主义加尔文教的主流相反，命定说成为感情冥思的对象，那么就连命定说也可能导致宿命论的产生。最后，将选民与尘世分离的愿

望，加上强烈的感情力量，可能导致一种具有半共产主义特点的修道院式的社会生活，这是虔信派的历史、甚至是它在改革教会之内时的历史，一再表明了的现象。

然而，只要这种受到强调感情因素制约的极端影响不出现，只要虔信改革派努力在某种世俗职业的日常生活范围内寻求获得拯救的确证，虔信原则的实际作用就是对那种职业中的行为进行更加严格的禁欲控制。它为天职伦理提供了一个更为坚实的宗教基础，这是被优越的虔信派教徒视为二流基督徒的一般改革派教徒所受到的那点世俗尊敬所不能比的。于是，在荷兰，以教会内的秘密集会形式自发形成了一个选民宗教贵族，它在各种加尔文教禁欲主义中都有发展，而且所持态度越是严肃认真，它的组织就越确定。另一方面，在英国的清教中，它一来导致教会内部出现了积极教徒与消极教徒的实际分化，同时如前所述，它还引起了宗派的形成。

反之，从路德教基础上发展起来的德国虔信派（与之有关的人物有斯潘纳、弗兰克、津赞道尔夫）则离开了命定说，但它同时又决没有走出以命定说为逻辑顶峰的思想体系之外。这一点尤其可以

从斯潘纳关于英国及荷兰虔信派对他的影响的自述中得到证明，他在他首次举行的秘密集会上提到贝利这一事实，也可以作为凭证。

无论如何，从我们的特定观点出发，虔信主义不过意味着受到条理化控制与监督的、亦即禁欲的行为，渗透到了各种非加尔文教派之中。不过，路德教必然会感到这种合理的禁欲主义是一种外来品，而德国虔信派教义则由于那个现实产生的种种困难而缺乏一致性。斯潘纳将路德的思想与加尔文教的善行说结合起来，作为系统宗教行为的教义基础。这里所谓善行，就是带着“为上帝增添荣誉的意图”行事。他还具有一种带着加尔文教色彩的信念，即相信选民可以在某种相对程度上达到基督般的完美。然而这个理论缺少一致性。受到神秘主义强烈影响的斯潘纳，以一种很不确定但具有路德教实质的方式，宁愿去叙述即便对他自己那种虔信主义也十分重要的系统的基督教行为，而不愿去证明它的正确性。他没有从圣洁化中推演“获救的确证”，相反却用前文述及的路德那种信仰与善行之间的松散联系来代替证明的思想。

不过，事实一再表明，只要虔信派中的理性和禁欲因素强于感情因素，对我们主题有实质意义的

思想就不会失去它们的地位。这些思想是：（1）一个人自己的恩宠状态有条理地向越来越高的戒律意义上的确定与完善发展，是恩宠的一个标志；（2）“上帝的意旨通过那些处于这种完善状态的人而起作用”，换言之，如果他们耐心等待，有条理地慎思，上帝就会赐给他们上帝的标志。对于A·H·弗兰克来说，职业劳动也是“典型的”禁欲活动；上帝本身对其选民的赐福表现为他们的劳动取得了成就，这不仅对于弗兰克是不容否认的，而且我们将会看到，这对于清教徒也曾同样是不可否认的。

而且，作为双重判决的一种替代，虔信派提出了一些思想，并据此以某种与加尔文教实质相同、但比较温和的方式，建立了一个由仰赖上帝特别恩典的选民组成的贵族，其全部心理学影响，已于上文指出过了。例如，其中一个后果是所谓忏悔期限论（Terminism），反对派一般把它归根于虔信主义（尽管并不公正）。这种学说认为，恩宠是面向所有人的，但对每个人来说，他不是在其一生中的某个指定时刻得到一次恩典，就是在任一时刻得到最后一次恩典。谁错过了那个时刻，就再也得不到普遍恩典的解救，就将处在与加尔文教义中的上帝的

弃民相同的境地。弗兰克从他个人的经验中得出了与该理论非常接近的思想。这个在虔信派中十分流行、甚至可以说占有支配地位的思想认为，只有在某些独一无二的特殊场合，即经过早先的忏悔之后，恩典才会变得有效。按照虔信派的教义，既然不是每个人都能获得这样的经历，因此那些没有获得的人，尽管采用了虔信派所提倡的禁欲方法去造成这种经历，但在灵魂再生者眼中，仍然是消极的基督徒。另一方面，通过创造一种诱导忏悔的方法，就连获得天恩实际上也成了一项合理的人类活动。

此外，从这个恩宠贵族中产生了对私下忏悔的敌视态度，尽管不是每个虔信派信徒都持这种态度（比如弗兰克就不持这种态度），但它的确是许多信徒的特征，尤其是虔信派牧师的特征，正如反复向斯潘纳提出的问题所表明的那样。这种敌视态度对消弱虔信派与路德教的联系起了促进作用。通过忏悔获得恩典对生活态度产生的明显后果，是形成了一种决定能否得到赦免的必要标准，因此仅有“良心”（contritio）是不能满足要求的。

津贡道尔夫对他本人的宗教地位的观念，尽管在正统派的攻击面前总是摇摆不定，但一般说来倾

向于工具论。然而除此之外，在我们认为重要之处，这个被雷切尔（Ritschl）称为杰出的宗教爱好者的人，几乎不能向我们明确阐述他的教义观点。他一再自命为保罗-路德基督教的代表，因此他反对与提倡戒律的詹森派（Jansen）有关的虔信派。但是事实上，早在兄弟会1729年8月12日的备忘录中，它本身就采取了一种在许多方面与加尔文教选民贵族极为相近的立场。而尽管津赞道尔夫一再公开宣称信奉路德教，他却承认并提倡上述立场。1741年11月12日，他提出旧约全书为耶稣所作的著名观点，这是同样态度的公开表白。然而，在兄弟会的三个分支中，加尔文和摩拉维亚两个分支都从一开始就接受了改革伦理的实质内容。连津赞道尔夫也步清徒的后尘，他对约翰·威斯利表示看法说，虽然一个人自己不能通过本人的行为了解本人的蒙恩状态，但别人却可以借此了解他的蒙恩状态。

可是另一方面，在亨胡特兄弟会（Herruhut）的独特虔信中，感情因素却占有非常突出的地位。特别是津赞道尔夫本人不断地试图反抗向清教所谓禁欲圣洁化方向发展的倾向，并试图使关于善行的解释向路德教一方转变。在抛弃秘密集会、保留忏悔的行动的影响下，还出现了一种具有路德教实质

的圣事依赖性。此外，津贊道尔夫认为，孩子般的宗教情感是宗教情感至诚的象征，抽签是揭示上帝意志的手段。他的这些独特思想强烈反抗着行为合理论的影响。概言之，在伯爵的影响范围内，反理性的感情因素在亨胡特派信徒的宗教中所占的地位，是任何其它地方的虔信派所不能比的。在施潘根堡的Idea fides fratrum中，道德品行与宽恕罪孽之间的联系一般与在路德教中同样松散。津贊道尔夫否认卫理公会对完美的追求，这是他的具有幸福论实质的理想的一部分（在任何场合都是如此）；要人们现在就从感情上体验永恒的欢乐（他称之为幸福），而不是鼓励人们通过合理劳动去确证来世的欢乐。

但是，认为与其它教会相比，兄弟会的最大价值在于某种积极的基督教生活，在于传教，以及与此相关联，在于在某种天职中从事专业工作，这样的思想依然具有生命力。此外，津贊道尔夫的哲学是，从功利出发使生活实际合理化。对他来说，就象对其他虔信派信徒一样，这一方面是由于他非常厌恶哲学思辨，因为那种思想危及信仰，所以他偏爱经验知识；另一方面则是由于他作为职业传道士的敏锐直觉。兄弟会既是一个巨大的传教中心，同

时也是一个商业企业。所以，它带领它的成员走上了世俗禁欲主义的道路。无论到哪里，它都首先寻找任务，接着是认真系统地完成那些任务。然而，赞美使徒贫困、赞美上帝通过命定方式选择的门徒，是从使徒担任传教士的故事中派生出来的，这构成了另一种障碍。这实际上意味着部分地复活了“福音劝告”。上述因素无疑阻滞了某种与加尔文教类似的合理的经济伦理的发展，虽然如同浸礼运动的发展所表明的，这种发展不仅不是不可能的，反之还受着唯为天职工作的主观意识的有力促进。

总而言之，当我们从对于我们十分重要的观点出发，考察德国虔信派的时候，我们必须承认，其禁欲主义的宗教基础摇摆不定，因此它明显比具有铁的一致性的加尔文教脆弱。产生摇摆不定的原因，部分是由于路德教的影响，部分则是由于它本身具有的感情特点。把这种感情因素作为虔信派而不是路德教的典型特征，固然是非常片面的，但与加尔文教相比，由于涉及必须不断证明的有关永恒未来的蒙恩状态的工作压力，被转移到了现时的感情状态上，因此生活合理化的愿望必然不会太强。选民们力求获得、并且力求通过在其天职中不知疲倦而又卓有成效的工作来不断更新的自信，被一种

谦恭、克制的态度取而代之。这一方面是感情刺激单纯倾向于精神经历的结果，另一方面也是路德忏悔制度的结果。尽管虔信派信徒对这种制度常常深表怀疑，但总的说来仍然是加以容忍的。这一切表明了路德教通过宽恕罪孽而不是通过实际的圣洁化来获得拯救的独特观念的影响。与上帝和解并同上帝保持亲近的感情需要，在此取代了为获得并保留关于未来（来世）获救的特定知识所要进行的系统、合理的奋斗。于是从某种意义上说，阻碍合理组织经济生活、追求现世享乐的倾向，在宗教生活领域也有相同的表现，而这种享受只有靠消耗未来的储备才能维持。

因此，以获得现世感情满足为中心的宗教需要，显然不会象专注于来世的加尔文教选民对于证明的需要那样，发展为一种力量如此强大的、使世俗活动合理化的动机。另外，有条理地传播宗教行为，要比固守圣经和圣事的正统路德教的传统主义信仰优越得多。总之，从弗兰克和斯潘纳到津贵道尔夫，虔信派趋向于更加强调感情侧面，但这丝毫也不代表存在着一种内在的发展规律。他们各自教派间的差别，产生于宗教领袖诞生的宗教（及社会）环境的差别。本文不能涉及这个问题，也不能

讨论与德国虔信派的独特性对德国社会发展和地理扩张产生了怎样的影响。我们必须再次提醒自己，这种感情虔信主义自然是一个阶段一个阶段地逐渐渗透到清教选民的生活方式中去的。假如我们至少能够有条件地指出上述差别的任何实际后果，那就可以说是，虔信派所偏爱的美德多半一方面是忠实的官员、职员、工人或家仆所具有的美德，另一方面则是具有虔诚的恩赐心（象津赞道尔夫）和强烈家长作风的雇主所具有的美德。相比之下，加尔文教似乎与强硬的唯教规论和活跃的中产阶级资本主义企业家的企业更为接近。最后，如同雷切尔已经指出的，纯粹感情形式的虔信主义，是供有闲阶级享受的一种宗教爱好。无论这种描述的概括性多么不足，它都有助于解释处于这两种禁欲主义运动中此种或彼种影响之下的民族的特征（包括经济特征）方面的差异。

C. 卫理公会

与欧洲大陆的虔信派相应，英美也出现了一场运动，它也以强调感情但仍属禁欲的宗教与日益冷漠或排斥加尔文禁欲主义教义原则基础的态度相结

合为特点，这就是卫理公会运动。这个名字本身已向当代人表明了其信徒的典型特征：通过有条理的系统化的行为去得到“获救的确证”，这从开始就是这场运动的宗教追求的核心，而且此后一直如此。它无疑与德国虔信派的某些分支有关，尽管存在差异。那种关系首先表现为如下事实：“方法”主要用来产生感情的转化行动。约翰·威斯利强调感觉，是由路德教和摩拉维亚教派的影响所唤起的。它使得从初创之日起就明白其使命是面向百姓的卫理公会，具有一种感情色彩强烈的特点，在美国尤其如此。在一定情况下，悔过是一场激烈的感情斗争，甚至可以使人进入极端可怕的痴狂状态，在美国，这往往出现于公共集会的场合。它形成了不配享有圣恩这一信念的基础，同时也形成了对证明和宽恕的直接意识的基础。

这种感情宗教，费尽了力气，才与各种被清教打上了永久合理性烙印的禁欲伦理结成了一个特别的联盟。首先，与认为感情之物皆幻觉的加尔文教不同，它认为取得“获救的确证”的唯一确定基础，原则上应是一种纯粹的、绝对肯定的宽恕感，这种感觉直接出自对灵魂的证明，而且出现的时刻可以准确断定。其次还有威斯利的圣洁化学说，该

学说虽然明确背离了正统教义，但却是后者的逻辑发展。按照圣洁化学说，一个以这种方式降生的人，借助于已经作用于他的圣恩，通过第二次、一般是单独的而且往往是突发的精神转换，甚至可以在此生实现圣洁化，即获得摆脱了罪孽的完美意识。达到这个目的，一般需要人的一生，但无论多么困难，这都是必然要寻求的。因为它将保证一个人最终得到“获救的确证”，用一种安详的信心最终代替加尔文教的郁闷忧愁之心。同时，它可以区分一个人自己眼中的真正转化和其他人眼中的真正转化，因他至少已不再受罪孽的控制。

除了不富自明感的巨大重要性之外，当然还应倡导戒律规定的正直行为。威斯利经常抨击他那个时代过去突出善行，但他的抨击不过是为了复活昔日的清教教义，即善行不是原因，仅仅是了解一个人蒙恩状态的手段，而即使这种说法，也只有当善举完全是为荣耀上帝而为时才成立。他自己得出的结论是，光有正直行为本身是不够的，此外还需要一种恩宠感。他本人有时把善行说成是获得恩宠的条件。在1771年8月9日的宣言中，他强调说未行善举的人不是真正的信徒。事实上，卫理公会始终认为，它们与正统教会的区别不是在教义上，而是

在宗教实践上。《约翰福音前书》第三章第九节中对这种突出信仰成果的理由做了大量论述，其中行为被当作获得再生的一个明确标志。

但是除了上述一切之外，还存在着各种难题。对于那些拥护命定说的卫理公会教徒来说，认为“获救的确证”出现在对恩典和完美的直接感觉中，而不是出现在从不断证明信仰的禁欲行为中产生的恩宠意识中（此后，确定“感知”〈perspervanfia〉便唯一取决于悔过行为本身），意味着下述两件事中的一件。其一，就天性软弱者而言，对基督教的自由有一种宿命论的解释，由此而来的是有条理的行为受到破坏；其二，倘若不循此路，正直人的自信便会达到说不出的高度，成为一种感情十分强烈的清教徒。两者都必须面对反对派的攻击，努力经受这些攻击的考验。前者是更加强调圣经的正式权威地位以及证明的不可或缺性；后者实际上是加强清教运动内部反加尔文的威斯利派及其恩宠可以丧失的教义。路德教通过摩拉维亚教对威斯利产生的强烈影响，进一步强化了这种趋势，同时也增加了卫理公会伦理的宗教基础的不稳定性。最终，只有灵魂再生——由信仰直接产生的感情上的获救确证——的概念被明确坚持着，作为恩典不可

缺少的基础；与此相应，只有使人（起码从道德上）摆脱了罪孽力量的圣洁化被坚持着，作为恩典的相应证明。获得恩典的外在手段（尤其是圣事）的重要性因此消失了。无论怎样，各地（如新英格兰）卫理公会运动所唤起的普遍觉醒，意味着恩典和特选学说的一场胜利。

因此，按照我们的观点，卫理公会的伦理与虔信教一样，似乎栖息在一个不稳定的基础上。然而，对它来说，追求更高尚的生活，即追求仅次于上帝的幸福的抱负，只是代替命定说的一种权宜之计。此外，由于起源于英国，因此它的伦理实践与它渴望予以复兴的英国清教的伦理实践密切相联。

感情转化行动被有条理地诱导出来，而实现了这一点之后，并没有随之出现津赞道尔夫的感情虔信主义所说的与上帝同在的虔诚享受，相反，一旦被唤醒，马上便被引向了一场争取完美的合理斗争。因此，卫理公会信仰的感情特征并没有导致产生德国虔信派那种精神化的感觉宗教。施奈肯堡已经说明，这个事实与罪孽感的发展不够充分有关（部分直接原因在于感情的转化经历），而这一点在讨论卫理公会的过程中，一直是公认的。其宗教感情中所具有的加尔文教的本质特征，在此依然具

有决定作用。感情激动代表着偶然激发出来的力量巨大的热情，但它决不会消除在其它情况下的行为的合理性。因此，这样产生的卫理公会的灵魂再生，仅仅是纯粹善行教义的一种补充，是它抛弃了命定说后为禁欲行为提供的一个宗教基础。行为是确保真正转化的必备手段，甚至如威斯利所说的，是真正转化的条件，但这种行为的象征，实际上与加尔文教是一样的。作为一种较晚出现的产物，卫理公会在随后的讨论中基本上可以忽略，因为它并没有为天职思想的发展增添任何新的内容。

D. 浸礼教派

从思想内容和历史意义这两方面来看，欧洲大陆的虔信派和盎格鲁-撒克逊民族的卫理公会都属于二流的运动。相反，我们发现，除了加尔文教之外，新教禁欲主义还有第二个独立来源，那就是浸礼运动以及在十六、十七世纪由浸礼运动直接产生的或通过接受其不同形式的思想而形成的各教派：浸礼派，孟诺派，尤其是教友派。我们将要论及的这些宗教集团的伦理基础与加尔文教教义有原则上的差异。下面的简述，着重于我们意义重大的问

题，它不会使人们对这个运动的多样性有任何真实的了解。这一次，我们仍然以那几个老资本主义国家的发展为中心。

所有这些团体都具有某种我们已经熟悉的特征——信仰者的教会。这个特征无论从历史角度讲，还是从思想角度讲，都是最重要的，但是它对文化发展的影响，只有从某种不同的联系中，才能非常明晰地显示出来。这意味着人们不再把宗教团体、即宗教改革派所说的有形教会，看作是某种为实现一些超自然目标而存在的信任会，一种必然同时包括公正与不公正两者、去增加上帝荣耀的机构（加尔文教），或是为人们提供获救手段的中介（天主教和路德教）；而是单纯地把它们看作一个由转世者且仅仅由他们组成的个人信仰者团体。换句话说，不是把它看成一种宗教，而是看成一个教派。这就是那个本身纯粹外在的原则——只有他们个人已经获得了他们信仰的成年人才应受洗——所要表达的全部含义。对于浸礼教徒来说，正如他们在一切宗教讨论中一再坚持的那样，通过这种信仰进行证明与为了基督而在尘世行善的思想根本不同，后者在早年新教的正统教义中占有统治地位。浸礼教提倡在精神上占有上帝赐与的拯救，但这只有通过个人

的彻悟和圣灵对个人的作用才能产生，而且这是唯一的途径。它面向所有人，只要等待圣灵、不罪恶地依附尘世去拒绝它的到来就足够了。因此，无论从了解教会教义的意义上说，信仰的重要性都被减小到最低限度，相反却出现了早期基督教的灵物论的复兴，当然这种灵物论已经是做了重大修改的。比如，孟诺·西门子（Menno Simons）在1539年发表的《原理书》（Fondamentbook）中，第一次为其提出情理贯通的教义的那个教派，象其它浸礼教派一样，希望成为真正无瑕的基督的教会，完全由那些被上帝唤醒了并受到上帝召唤的个人组成，正如使徒会的组成一样。那些再生的人，而且只有他们，是基督的兄弟，因此和基督一样，他们的精神是由上帝直接创造的。绝对避开尘世，即避免同世俗者进行任何没有绝对必要的接触，加上最严格地信奉圣经，即以第一代基督徒的生活为模本，这些就是最早的浸礼教会产生的结果；同时只要昔日的精神一天不泯灭，这种避开尘世的原则就决不会彻底消失。

浸礼教派的永久财产是它们从早期占支配地位的这些动机中保留下来的一项原则，这项原则，我们已经在一个不太相同的基础上，从加尔文教中领

略熟悉了，它的基本重要意义将一次又一次地呈现出来。它们彻底抛弃了一切肉体偶像崇拜，因为那会损毁唯上帝才能享有的敬仰。在具有与年轻的圣·弗兰西斯（St·Francis）相同的激进主义思想的瑞士和南部德国的第一批浸礼教徒看来，圣经式的生活方式就是与一切生活享受一刀两断，就是一种直接以使徒生活为蓝本的生活。实际上许多早期浸礼教徒的生活使人回想起圣·吉尔斯（St·Giles）的生活。但是这种严格奉行圣经箴言的行为与具有幸福论特征的信仰之间存在的联系，并没有非常牢靠的基础。上帝已经向先知和使徒们所揭示的不是他可以而且愿意揭示的一切。相反，真正教会的唯一特征，是相信教会永世不移的生命力——不是作为写好的文件，而是作为在日常生活中起作用、直接向任何愿意倾听个人诉说的圣灵的力量。被施温克菲尔德（Schevenkfeld）用来反对路德，以后又被福克斯（Fox）用来反对长老会的这一特征，是早期基督教团体的见证。从领悟的连续性这一思想中，发展出了用理智和良心从内心证明圣灵（最终具决定意义的）重要性的著名教义，后来，经过教友会的努力，这个教义具有了前后一致的原则思想。这个教义，并没有取消圣经的权威地

位，但是却取消了圣经的唯一权威地位，同时它引起了一项发展；这项发展最终彻底消除了教会获救说的一切残余，对于教友会教徒来说甚至消除了洗礼和圣餐。

浸礼教各派同命定论者，尤其是坚信的加尔文教徒一起，开展了一场极端激进的运动，贬低圣事作为获救手段的价值，从而以最极端的形式实现着尘世的宗教合理化。就连圣经中的上帝启示也只有在内心的连续醒悟之光的指引下，才能为一个人真正理解。另一方面，至少按照就此得出了逻辑结论的教友派教义，它的作用可以一直达到从来不知道圣经启示的人。只有由经过圣灵启蒙的人组成的这种无形教会，才具有“教会之外无拯救”的特性。没有内心之光，自然人、甚至受自然理念指导的人，依旧纯粹是血肉之躯，他们不信上帝的行为，受到了浸礼会（包括教友派）的严词谴责，其严厉程度比加尔文教更有过之。另一方面，如果我们静待圣灵带来的新生，对它敞开我们的心扉，那么它就可以（既然它是神明所致）引领我们进入一种彻底战胜了罪孽力量的状态，胜利之彻底，即使旧罪复发也失去了实际可能，更不用说失去恩宠状态了。然而，如同较后出现的卫理公会认为的一样，

达到那种状态不是常规，相反，个人的完美程度要不断加以发展才行。

不过，所有浸礼教团体都希望成为纯粹教会，即其信徒的行为无可指摘。真心实意地脱离尘世，抛弃一切尘世利益，无条件地服从以心传言的上帝，是获得真正再生仅有的无可置疑的标志，因此获得拯救必须具备一种相应的行为。上帝的恩赐是无法挣到的，一个人只有遵从其良心的指引，才有理由认为他获得了再生。在这个意义上，善行是一种causasine quanon。我们知道，巴克利（Barclay）这个结论性推理（我们支持他的看法）实际上又是加尔文教教义的等价物，而且肯定是在加尔文禁欲主义的影响下形成的。因为在英国和荷兰，浸礼教派都处于加尔文禁欲主义的包围之中。乔治·福克斯的早期传教活动，全部都用来传播这个经过修改而成的至诚而又真切的理念。

但是，由于抛弃了命定说，期待圣灵降临的思想就成了具有独特合理特征的浸礼会道德观念赖以存在的首要心理基础，甚至在今天，这依然是教友会聚会的特点，对此巴克利已经做了透彻的分析。这种默待的目的，就是要克服一切冲动和不合理的行为，克服自然人的感情和主观意愿。为了创造那

种深切的心灵安宁，他必须保持静默，舍此便听不到上帝的言词。自然，这种等待也可能引起歇斯底里、狂想，而且只要末世的希望犹存，在一定环境下甚至会导致狂热情绪的爆发，这种情形在一切类似的宗教中都可能出现，在明斯特那场四分五裂了的运动中，就确曾发生过这种情况。

然而，仅就浸礼会对尘世的正常劳动日的影响而言，只有肉体沉默时上帝才传言的思想，显然意味着一种激励，它促使人们从个人内心的角度审慎权衡并认真证明所有采取的行动。较晚出现的浸礼教团体，特别是教友会，就秉承了这种宁静、温和、极为真挚的行为特点。从尘世中彻底消除神话，就是禁止除世俗禁欲主义实践之外的一切其它心理活动。由于这些团体与各种政治势力及其活动没有任何关系，因此外在结果还是这些禁欲主义品德向职业生活的渗透。浸礼运动初起时的领袖们，彻底拒斥世俗，毫无怜悯之心。不过即使在第一代浸礼教徒中，自然也没有把严格的使徒生活方式作为每个人证明其再生所绝对必需的条件。甚至在这一代人中或者甚至在孟诺派出现之前，就存在着富有的中产阶级，他们坚定地捍卫着现实的世俗美德和私有财产制度；浸礼会的严格道德品行实际上进

入了加尔文伦理所铺平的道路。之所以如此，完全是由于自路德（浸礼会在这方面也步其后尘）以来，通往来世修道院式禁欲主义的道路已经封闭，因为它不符合圣经，而且具有靠善行获救的气味。

但是，除了早期那些半共产主义的团体之外，一个叫做邓卡斯（Dunckands）的浸礼教派，至今仍然谴责教育以及除生活必需之外的任何形式的财富。就连巴克利也不是从加尔文教甚或路德教的立场出发，把个人的职业义务看作是“理性的自然结果”（naturaliration），即在尘世生活的信仰者的必然结果。

这种态度意味着类似于斯潘纳和德国虔信派天职观念的加尔文教天职观念受到了削弱。反之，在各浸礼教派内起作用的一系列因素大大增加了人们对经济工作的兴趣。最初的因素是由于拒绝担任国家的公职，因为摒弃一切世俗之物是宗教义务。原则上放弃这种做法之后，至少对于孟诺教徒和教友派教徒来说，这个因素在实际中依然起作用，因为根本拒绝当兵或者拒绝起誓，是完全没有资格担任公职的。与前者并存的另一因素，是浸礼会各派对任何贵族生活方式都深恶痛绝。一方面，与加尔文教一样，这是禁止一切肉体偶像崇拜的结果，另一

方面，这也是前面提到的不问政治或者甚至反对政治的原则思想的结果。因此，浸礼教行为的严密而又敏锐的合理性，全部被迫纳入了非政治性职业领域。

与此同时，在浸礼会的获救说中，良心的作用，即上帝对个人的默示，被赋予极大的重要性，这使得他们的世俗职业行为具有了一种于资本主义精神发展最具重要意义的特点。我们必须把有关于此的讨论放到后面，那时便可以在不涉及新教禁欲主义整个政治和社会伦理的情况下进行研究。但是，为了事先为此多做些准备，我们已经提请大家注意资本主义伦理那个最重要的思想原则，即一般所说的“诚实为上策”。前面引述过的富兰克林的短文便是这一原则的经典文献。即使照十七世纪的看法，浸礼派、尤其是教友会所特有的那种世俗禁欲主义，也是这句铭言的实际体现。另外我们将会发现，加尔文教造成的影响更多地表现在解放出私人谋利的能量方面。因为尽管存在形式上的选民教规，但歌德所套用来描绘加尔文教实际上往往再合适不过了：“行动中的人总是残酷的；只有观察者才有良心。”

促使浸礼教各派世俗禁欲主义强化还有一个重

要因素，但其全部意义只能在另外一种联系中加以研究。然而，我们可以就此先谈几句，以便证明我们选择的陈述条理是正确的。我们完全有意识地没有把早年新教教会的客观的社会组织体系及其伦理影响，尤其是没有把非常重要的教规作为一个出发点，而宁愿选择主观接受的禁欲主义信念可能对个人行为造成的种种结果，做为出发点。之所以如此，不仅是由于这方面的问题过去所受的注意远不如前一方面，而且是由于教规所起的作用彼此绝不相同。反之，由教会监督个人的生活，如同奉行加尔文教的国家教会所实行的那样，几乎就等于是一种镇压，它甚至可能阻碍个人力量的解放，支配这些力量的正是对获救的合理的禁欲追求。在某些地方，这种情况已经出现过。

国家的重商主义法规也许能促使工业发展，但却不能或者光靠它们肯定不能形成资本主义精神；哪里的法规具有独裁、极权特征，哪里的法规就在很大程度上直接阻碍资本主义精神的形成。因此，变得极端独裁的教会控制很可能产生类似的作用。这种控制造成一种特别的表面顺从，但有时则削弱了合理行为的主观能动性。探讨这个论点，必须考虑极权主义的国教道德规范产生的结果与其它教派

以自愿服从为基础的道德规范产生的结果之间存在的巨大差异。各地的浸礼运动原则上形成了教派而不是教会，无疑有利于加强它们的禁欲主义，在不同程度上，加尔文教、卫理公会以及虔信教团体都是如此，都是因环境所迫而形成的志愿者集团。

上面我们已经概要描述了清教天职思想的宗教基础，下面的任务是彻底探究这种思想在商业领域产生的结果。尽管在我们关心的诸方面，上述各种禁欲主义运动的具体细节没强调重点彼此有所差别，但它们都表现出大致相同的特点，而且所有这些特点都是重要的。但是扼要地说，就我们的目的而言，关键之处在于所有宗教派别都认为宗教恩宠状态是一种地位，这种地位是其享有者告别肉体堕落、告别尘世的标志。

另一方面，尽管获得这种地位的手段随教义不同而不同，但它不是通过任何神秘的圣事、忏悔产生的宽慰以及个人的善行所能保证得到的。而只有通过采用完全不同于自然人生活方式的某种特殊行为加以证明而获得。这样便对个人产生了一种激励，使他有条理地在自己的行为中监督他自己的恩宠状态，从而使禁欲主义渗透到他的行为之中。然而，如同我们已经看到的，这种禁欲行为实际意味着根

据上帝的意志合理计划一个人的全部生活。这种禁欲主义已不再是一种“义务上的善行”（opus supererogationis），而是某种可以要求每个决心获救的人去做的事情。有别于自然生活的圣徒的宗教生活，已经不再在尘世之外的修道院度过，而是在尘世之内，在它的各种机构中度过，这是最重要的一点。这种在此世之内、但却是为了来世的行为合理化，是禁欲主义新教天职观念产生的结果。

基督教禁欲主义从尘世遁入与世隔绝的生活之后，曾经通过修道院和教会统治过它所摒弃的世界。但是总的说来，它未曾触动尘世日常生活的自然自发特征。现在，它呼地一声关上了身后修道院的大门，大步跨入了市场生活，开始用它的条理向那种日常生活渗透，要把它塑造成一种既不为今世所应有、也不为今世所应享的尘世生活。结果究竟怎样，我们将力求在下面讨论清楚。

第五章

禁欲主义与资本主义精神

为了理解禁欲主义新教的基本宗教思想与其日常经济行为准则之间的联系，有必要特别认真地考察一下显然是从牧师实践中产生的那一类著述。因为在一个来世就是一切的时代，在基督徒的社会地位取决于他是否加入了教派的时代，牧师通过他的服务、教规和布道，发挥着一种我们现代人根本无法描述的影响（浏览一下《劝告》〈conoilia〉、《良心问答》〈causus conscienlie〉等文集即可知道）。在这样一个时代，通过这样一些渠道，表现自己的宗教势力，是形成民族性格的具有决定影响的因素。

出于本章的目的，但决不是出于全书的目的，我们可以将禁欲新教作为一个单一整体来对待。但是由于出自加尔文教的英国清教为职业思想提供了

最一致的宗教基础，因此我们将遵循前面的方法，将清教的一个代表置于中心加以讨论。里查德·巴克斯特（Richard Baxter）在许多论述清教伦理的作者中居突出地位。这既是由于他具有杰出的实用和现实主义态度，同时也是由于他的著作受到了普遍承认。这些著作重版多次并有多种文字的译本。他是长老会教徒，是威斯特敏斯特会议的辩护者。不过与此同时，他也象他那个时代的许多杰出人士一样，逐渐远离了纯粹的加尔文教教义。从心底里，他反对克伦威尔篡政，正如他反对任何革命一样。他不赞成宗教分裂和圣徒们的疯狂热情，可是他对表面的出格非常宽容，对反对派也十分客观。他花费了巨大的精力通过教会实际促进道德生活。作为历史上一位最成功的牧师，他曾为追求上述目的，努力为议会政府、克伦威尔以及复辟王朝服务，直到在复辟王朝的圣巴塞洛缪节(St·Bartholomew's day）到来之前退职为止。他的《基督教指南》是有关清教伦理的最全面的纲要，是他根据他自己的牧师活动的实践经验不断加以修改写成的。为了便于比较，我们将利用斯潘纳（Spener）的《神学讨论》（Theologische Bedenken）作为法国虔信主义的代表，巴克利的《辩护》（Apology）作为

教友会的代表，此外还有其它一些禁欲伦理方面的代表作，但由于篇幅有限，将尽量简要叙述。

浏览巴克斯特的《圣者的永恒安息》（Saints Everlasting Rest），或者他的《基督徒指南》，或者其他人的类似著作，首先令人惊讶的是书中讨论财富及其获取时，着重于新约全书的“贫民党”（Ebionitic）因素。财富本身是一种巨大的危险；它的诱惑永远不会消失，对它的追求与天国的绝对重要性相比不仅毫无意义，而且在道德上也是有疑问的。在这方面，禁欲主义似乎比加尔文更加激烈地反对获取世俗物品的活动。加尔文认为牧师的财富不会影响他们的实际作用，反而却会绝对有利于提高他们的威望。因此他允许牧师利用他们的钱财谋取利润。从清教的著述中可以发现无数谴责追求金钱与物质的例证，中世纪末的伦理文献与此恰成对照，它们在这方面要开明得多。

此外，这些疑问本身是极为严肃的，因此，必须比较细致地考察它们，才能理解它们真正的是安于财产保障，耽于财富以及由此引起的悠闲和肉体的诱惑，尤其是放弃追求正直生活的诱惑。实际上，获得财产之所以受到反对，完全是由于它具有产生这种松懈的危险。因为圣徒的永恒安息在于来

世，在现世中，人为了确定他的蒙恩状态，必须“趁着白天替派他来的人行善。”按着上帝意志的明确表示，只有行动，而不是消闲和享乐，才能够增加上帝的荣耀。

因此，浪费时间是首要的、而且原则上是最该死的罪孽。人的一生无限短暂，无限珍贵，都应该用来确证他的入选与否。把时间损失在社交、闲聊、奢侈生活方面，甚至睡觉超过保证健康所需的时间（六小时，最多八小时），是一定要受道德谴责的。人们还没有象富兰克林那样认为时间就是金钱，但是在某种精神意义上，确实具有同样的观念。时间是无价之宝，因为每一个小时的丧失，都是为上帝增光的劳动的损失。因此，静居冥想也是毫无价值的，如果这样做要以日常工作为代价，那么它甚至应当受到直接的谴责，因为这样做不如在某项职业中积极贯彻上帝的意愿更能取悦上帝。此外，星期日就是专门为了冥想而设，同时，按照巴克斯特的看法，在需要时不能为上帝供献时间的人，总是那些不勤于其职业的人。

同理，巴克斯特主要著作的突出一点，就是反复不断地热诚宣传要持续进行艰苦的体力或脑力劳动。这是由于两种不同动机的结合所致。其一，在

西方教会中，劳动是一种公认的禁欲手段，这不仅与东方形成鲜明对照，而且与全世界几乎所有僧侣生活的戒规截然不同。劳动尤其是抵御清教统归于肮脏生活名义之下的各种诱惑的特别手段，它的作用决不可谓不大。清教的性禁欲主义与僧侣生活的性禁欲主义只有程度上的不同，没有基本原则上的差别；而就清教的婚姻观念而言，其性禁欲的实际影响比后者更为深远。因为性交（即使结婚之后）只有做为遵从上帝“多生多善”的训诫去增加上帝的荣耀的手段才能允许。作为医治宗教怀疑和道德堕落感的药方，节食、素食和冷水浴，同样被用来对付一切性诱惑，这就是“克尽职守、努力工作。”然而最重要的事情是劳动本身被当作上帝规定的生活目的，圣·保罗的箴言“不劳动者不得食”无条件地适用于每个人。不愿劳动是没有获得恩典的象征。

在这方面，同中世纪观点的差别变得相当明显。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）也对圣·保罗的主张做过一种解释。不过对他来说，劳动仅仅是为了维持个人与社会生活所必需的自然活动（naturali ratione）。一旦达到了这个目的，上述箴言便不再有任何意义。此外，它只适用于人

类，不适用于每个人。它也不适用于任何可以依靠财产而非劳动过活的人。自然，作为天国的精神活动形式，冥思比文字的诫律更重要。当时流行的神学认为，僧侣生产率的最高形式在于通过祈祷和颂歌来增加教会的宝库（Thesaurus ecclesio）。

巴克斯特非但认为对于劳动义务的这些例外情况不再成立，而且他强调指出，财富不能使任何人免除必须无条件服从的诫命。即便是富人，不劳动也不应得食，因为尽管他们不必通过劳动满足他们自己的需要，但是却存在着他们必须象穷人一样去服从的上帝诫命。天道已经无一例外地为每个人准备了一项他应当从事、应当付出劳动的职业，这项职业不象路德教徒曾经认为的那样，是它必须顺从并充分利用的命运，而是上帝要求每个人为神的荣耀而工作的命令。这种看起来细微的差别具有深远的心理后果，同时它已经影响到经院哲学将经济秩序解释为天道的思想的进一步发展。

许多人对社会中劳动和职业分工现象做过解释，其中托马斯·阿奎那（提到他是由于述说非常方便的缘故）把它解释为神的世俗计划的某种直接结果。但是在这个宇宙中，每个人所赋予的位置却遵从自然原因（ex causis naturalibus），并且要

凭运气（用经院哲学的术语即是偶然的）。我们已经看到，路德认为人分属于历史发展过程中形成的不同阶级和不同职业，是神意的一种直接结果。因此，个人坚守上帝分配给他的地位，不逾越上帝为他规定的界限是一种宗教义务。这是比较确定的一种后果。由于路德教同现世的关系总的说来开始就不确定，而且一直如此。在路德的思想领域中找不到改革现世的伦理原则；事实上他自己从未完全摆脱保罗（Pauline）对现世的冷漠态度。因此，人们必须按照现世的状况来接受它。而这是唯一可以构成的宗教义务。

但是，在清教的见解中，就上帝安排私人经济利益活动的特征而言，强调的重点有所不同。按照清教具有实用主义倾向的解释，上帝安排劳动分工的目的，应当通过分工的果实来了解，在这一点上，巴克斯特所采用的表达术语不止一次地使人直接想起亚当·斯密著名的劳动分工神化论。由于工作专业化能够使技能得到发展，因此使生产发生了一种量和质的改善，从而能够对公共福利，也就是最大多数人的福利有所贡献。至此为止，动机纯粹是功利主义的，而且与那个时代的大部分非宗教文献的常见观点没有什么差别。

但是，巴克斯特在其讨论的核心处声称："在一项明确规定好的职业之外，一个人取得成就只能是偶然的、没有规律的，他闲散掉的时间多于工作的时间"，他得出了如下结论："而他〔从事专业化劳动的工人〕将有条理地完成他的工作；相反，非专业化的工人则始终处于混乱之中，他的工作既无时间、也无场所，……因此每个人有一项特定的职业。"普遍劳动者往往被迫接受不正规的工作，这虽然常常不可避免，但却总是某种不良的过渡状态。一个没有职业的人，生活缺乏有系统、有条理的特征，而如我们已经看到的，这种特征正是世俗禁欲主义所要求的。

教友会的伦理也认为一个人的职业生活是禁欲美德的演练，是通过他的良心活动来证明他的恩典状态，这体现在他的完成职业时所具有的认真态度和所采用的方法。上帝所要求的不是劳动本身，而是在一项职业中的合理劳动。清教的职业概念，总是着重世俗禁欲主义的这种讲求方法条理的特点上，而不是象路德那样强调接受上帝已经交给人类的、不可变更的东西。

因此，关于一个人能否兼任几种职业的问题，只要这样做对大家有利或者对本人有利、对他人没

有损害，只要不致对其中某一项职业的不忠诚，那么答案就是肯定的。甚至改换一项职业，只要不是轻率的而且只要是为了寻求一项更合上帝心意的职业（按照一般原则，即一项更有益的职业），那么决不应认为是值得非议的。

的确，一项职业有用与否，因而它受上帝的青睐与否，主要从道德角度衡量，因而也就是从这项职业所生产的物品对社会的重要性如何的角度衡量。不过，另一个、特别是在实践中最重要的标准是私人的营利状况。因为假如上帝（清教徒在所有生活领域都看得见他的指引）为他的一个选民指出一个盈利的机会，必然是有用意的。因此，一个忠诚的基督徒必须利用这个机会以遵从上帝的召唤。“如果上帝向你展示了一个途径，由此可以比另一种途径合法地获得更多利益而无负于你的灵魂或任何其他人，如果你拒绝这种方法而选择获益较少的方法，你便与你的职业目的之一背道而驰，你便是拒绝做上帝的侍者，拒绝接受上帝的赏赐、并在上帝要求时利用它们为上帝服务：你可以为上帝劳动而致富，但不能为肉体的罪孽而致富。”

因此，从伦理上说，只有当财富诱使人们游手好闲、贪图享受时，它才是一种不良之物；只有当

取得财富的目的是为了以后生活惬意、无忧无虑时，它才是一件坏事。但是，就其做为履行职业义务的意义而言，获得财富不仅在道德上是允许的，而且在实际上是必行的。一个仆人因为没有增加托付给他掌管的钱财而被解职的寓言，似乎直接说明了上述观点。常常有人认为，希望贫穷无异于希望不健康；贫穷并不能为善行增添光彩，它是对上帝荣耀的贬损。尤其是如果一个能够工作的人行乞，那就不仅犯了懒惰之罪，而且违背了使徒自己说的仁爱的天责。

强调禁欲在某一固定职业中的重要作用，从伦理上证明了现代专业化劳动分工的正确性。同理，将谋利解释为天意，证明了商人的活动都是合乎道理的。豪门的放纵挥霍以及暴发户的奢华炫耀都同样为禁欲主义深恶痛绝。但是在另一方面，它对中产阶级有节制的白手起家者却怀有最崇高的道德敬意。“上帝保佑上帝的事业”是那些曾经遵循神启而成功的先生们的老生常谈。旧约中的上帝由于人们在此生中的服从而奖励他们，这个上帝的全部力量必然对清教徒产生了类似的影响。他们按照巴克斯特的忠告，将自己的恩典状态与圣经中的伟人的恩典状态相比较，并在这个过程中将圣经中的主张

作为一本法典的条款而加以解释。

当然，旧约中的话语并不是完全没有模糊之处的。我们已经看到，路德在翻译《耶稣 Sirach》的一个段落时，首先是在世俗意义上使用职业这一概念的。但是《耶稣 Sirach》这本书以及它所表现的整个气氛，尽管也具有古希腊文化的影响，但都属于扩充了的旧约中那些具有明确传统主义倾向的部分。直到今天，这本书似乎仍在德国农民路德教徒中享有特殊的敬爱，就好象路德教对大部分路德虔信教的影响表现为他们对《耶稣Sirach》的偏爱一样，这是很典型的。

拒斥伪经，清教徒一贯坚持明确区分属神之物与属肉之物，因此排斥他们认为不是灵启的“伪经”。但是在经典教籍中，《约伯记》具有更大的影响。一方面，它含有一种整个人类无法理解的、盛赞上帝绝对主宰一切的思想，这与加尔文教的思想是密切关联的。另一方面，它将这种思想与对上帝在此生（仅在《约伯记》中）以及在物质意义上保祐上帝子民的确定性结合了起来。这种确定性对加尔文教是小事，但对清教却有重要意义。《诗篇》以及《箴言》的一些极优雅的诗句中体现出来的东方寂静思想，在人们的理解中却不见了。这与

巴克斯特把哥林多书中对天职思想极为重要的、具有传统主义色彩的段落忽略掉了是一样的。

然而，旧约中受到特别强调的，是那些把规矩的合法性誉为一种使上帝欢愉的行为之象征的部分。他们坚持这样的理论，即摩西法中只有仅适用于犹太民族的礼仪或纯粹历史的戒律，才因基督出现而失去了效力，不过除此而外，它作为自然规律的一种表达却总是有效的，所以必须予以保留。这一方面使人们能够清除无法与现代生活相谐调的因素；另一方面，通过许多与此相关的特性，旧约的道德观念能够强有力地推动自觉、严肃的奉法精神，而这种精神正是这种新教形式的世俗禁欲主义的突出特点。

作者们，如几位当代及后来的作者那样把清教的基本伦理倾向、尤其是存在于英国的倾向描述为"英国希伯莱精神"，假如不被曲解，那么他们就是正确的。然而，在此有必要想到的，不是撰写圣经时代的巴勒斯坦犹太教，而是在形式主义、奉法主义及犹太传经（Talmudic）教育许多世纪影响下形成的犹太教。即便如此，进行类比时也必须非常慎重。较老的犹太教一般倾向于按其现状自然天真地接受生活。这与清教的典型特征相去甚远。然

而，不应忽视的一点是，中世纪和现代犹太教的经济伦理就决定这两者在资本主义风格发展过程中的地位的特性而言，同样与清教相去甚远。犹太教是说在以政治和投机为中心的冒险资本主义一方，他们的风格，一言以蔽之，是贱民资本主义风格；而清教却具有合理组织资本和劳动的风格，它从犹太教伦理那里接受过来的仅是与这种目的相适应的东西而已。

分析旧约全书的准则渗透生活而对民族特性所产生的影响，这项研究固然诱人，但是由于连对犹太教的分析也还没有令人满意的结果，因此在这篇简论中难以进行。除了已经指出的关系之外，对于清教徒的一般内心态度来说，重要之处首先在于相信他们是上帝选民的信念在他们身上得到了大规模复兴。就连仁慈的巴克斯特也感谢上帝让他出生于英国，亦即出生于真正的教会，而不是别的地方。这种对上帝的恩典使一个人完美自身的感激之情渗透在中产阶级清教徒的生活态度之中，同时在发展英国资本主义时代的人们所特有的那种讲求方式、吃苦耐劳的端正性格方面，也发挥了自己的作用。

下面我们要阐明的论点是：清教的职业思想以及这种思想对禁欲主义行为的重视，势必直接影响

资本主义生活方式的发展。我们已经知道，这种禁欲主义竭力反对的就是一件事情：听任本能地追求生活享受和这种享受所提供的一切。这大概最典型地体现在围绕《消遣论》（Book of Sports）展开的斗争上；詹姆士一世和查理一世把这本书明定为法律，作为压制清教的一种手段，查理一世还命令所有宗教讲坛都宣讲该书。国王借助法律批准在星期日的礼拜时间之外进行某几种民间娱乐的命令，遭到了清教徒的激烈反对。这不仅是由于安息日的休息受到了搅扰，而且也由于忿恨定会使人故意干扰圣徒的有条理的生活。在国王一边，之所以发生严惩侵犯那些消遣活动合法性的威胁，目的是为了打破清教反专制的禁欲倾向，因为那种倾向对于国家是非常危险的。封建王朝势力保护寻求快乐者，反对新兴中产阶级的道德观念和反专制的禁欲秘密集会，其情形正如今天的资本主义社会总是保护乐于工作者、反对无产阶级的道德观和反专制的工会是一样的。

对此，清教徒所坚持的，是其最重要的特征，即禁欲行为的原则。否则的话，清教甚至是教友会的厌恶、娱乐也决不会成为一个原则问题。如果娱乐是为了一个合理的目的，如果它是增强身体机能

所必要的娱乐，那是可以接受的。然而如果用它作为一种不受约束的冲动的自然表现手段，那就值得怀疑；而如果它成为一种纯粹享乐的手段，或者成为唤醒自豪感、原始本能或不合理赌博本能的一种手段，则当然应该受严厉谴责。冲动式的生活享乐既会导致人们逃避职业劳动，也会使人们背离宗教，因此无论它取贵族娱乐形式、还是平民百姓的舞厅或酒馆享乐的形式，都是合理禁欲主义的仇敌。

因此，清教对没有任何直接宗教价值的文化物品持怀疑的而且往往是敌对的态度。然而，认为清教的理想对文化含有一种正经而且狭隘的蔑视是不正确的。至少就科学而言，情况恰恰相反，但这不包括对经院哲学的憎恶。进一步说，清教运动的伟人都深受文艺复兴的文化熏陶，长老派牧师的布道词中满篇经典，就连反对长老派的激进派，也并不以在神学辩论中显示那样的学识而感到羞耻。大概没有哪个国家曾经象新英格兰那样在其第一代生存者中有如此众多的学位获得者。反对派的讽刺作品，如巴特勒（Butler）的诗（Hudihras），攻击的主要也是清教徒那自诩精深及精妙的辨证法。这部分是由于宗教对知识的推崇，而这种推崇是从他们对天

主教的“盲目信仰”（fides implicita）的态度中产生的。

但是，如果谈及非科学的文学，尤其是美术，情形便完全不同了。这时，禁欲主义仿佛严霜降落在“快乐的老英格兰”的生活中。而感到其影响的，不止是世俗的欢乐。清教徒强烈憎恨一切有迷信气息的东西，强烈憎恨一切有神秘获救或圣事获救色彩的东西，圣诞节的庆祝活动、五朔花柱祭典以及所在自发形成的宗教艺术均属此列。荷兰仍可以发展伟大而往往又很粗犷的现实主义艺术，不过是证明了如下事实：在短期居于最高地位的加尔文主义神权统治被转化为一种温和的国教，因此加尔文教显然失去了它的禁欲主义影响力之后，那个国家的道德纪律统治，距离彻底丧失抗衡法庭和执政者们（一个“不劳者”〈rentiers〉阶层）的影响以及新富资产阶级的生活享乐的力量，已为期不远了。

清教徒厌恶戏剧，而且由于绝对不能容忍谈情说爱和赤身裸体，所以带有激进观点的文学或艺术根本就不存在。无聊、冗赘、浮华等一切可以用来代表没有客观目的的不合理的态度，亦即非禁欲主义的、尤其是不为上帝荣耀却为人类荣耀服务的

名称，总是可以随时来反对各种艺术倾向，而推扬有节制的功利论。在人的装饰方面（如衣服）特别是如此。生活划一的强烈倾向极大地助长了今天资本主义对生产标准化的关注，其理想的基础就在于抛弃了所有对肉体偶像的崇拜。

当然，我们务必不要忘记清教是一个矛盾的世界，不要忘记对艺术的不朽魅力的独特鉴赏力在清教领袖中肯定比在保皇党徒中更为突出。此外，象里姆布兰特（Rembrandt）这样一个独一无二的天才，尽管其行为在清教徒的上帝眼中几乎无法接受，但其作品的性格却深受其宗教环境的强烈影响。然而这种矛盾并不能改变整个图景。只要清教传统的发展能够并且部分上确实导致了一种强有力的个性深化，对文学便是一种肯定的助益。但就大部分情况而言，那种助益只能通过后代来自然增加。

尽管我们不能在此讨论清教对所有这些方面的影响，但我们应当注意如下事实，即对于纯粹提供美学或娱乐享受的文化物品所带来的快乐，肯定总会碰到一个独特的容忍度限制：它们一定不能以任何东西为代价。人仅仅是经由上帝恩宠赐于他的物品的受托人，他必须象圣经寓言中的仆人一样，把

每个托付给他的便士入账，而如果仅仅为了一个人自己的享受而非为了上帝的荣耀花掉了哪怕一个便士，其结果至少是很危险的。即便在今天，只要睁大眼睛，谁都可以碰到持这种观点的人。一个人要对其财产负责，为此他要使自己屈尊为一个顺从的仆人，或者甚至成为一台营利机器，这种思想是他生活中的冰冷的重负。假如对生活的禁欲态度经得起考验，则财产越多，就越感到有责任为上帝的荣耀保持不使财产减少，并通过不懈的努力使其增多。这种生活诞生的某些特定根源，象资本主义精神的众多方面一样，可以回溯到中世纪。但其首尾一贯的伦理基础却是在禁欲主义清教的伦理中找到的。它对资本主义发展的重要性，是显而易见的。

至此，我们此时可以将上文的要点归纳如下：这个世俗新教禁欲主义强烈反对财产的自发享受；它限制消费，尤其是奢侈品的消费。另一方面，它具有使自由获取行动摆脱传统主义伦理桎梏的心理效果。它打破了对所谓获取冲动的束缚，不仅使其合法化，而且（在本文讨论的意义上）将其视为上帝的直接意愿。除清教徒之外，教友会的伟大辩护士贝克莱（Barclay）亦曾明确指出，反对肉体诱惑，反对依赖外界之物的运动，不是一场反对合理获取行

为的斗争，而是一场反对不合理地使用财富的斗争。

然而，这种不合理的使用，外观上典型地表现为被清教法典指为肉体偶像崇拜的奢侈，尽管它们在封建意识中表现得十分自然。与此相反，清教徒赞同合理地、从实用角度出发使用财富以满足个人的社会需要，这是上帝所意愿的。他们并不想强迫富有者苦行，但希望利用其钱财做必要和实际的事情。安逸的思想明显地限制了伦理上所能允许的开销的范围。与这种思想相一致的生活方式的发展，可能最早而且最清楚地表现在这一整套生活态度的最坚持原则的代表人物身上，这自然不是偶然的。封建的富丽堂皇没有牢靠的经济基础，它崇尚鄙俗的优雅，贬斥庄重的简朴，正是在这种矫饰、浮华的背景中，那些代表人物使中产阶级洁净、稳固的家庭安逸成为一种理想。

在私人财富的生产方面，禁欲主义既反对欺诈，又反对出于冲动的获取欲。为财富而追求财富被斥为贪婪、拜金主义等等，因为财富本身是一种诱惑。按照旧约全书并对照对善行的伦理评价，禁欲主义因此认为，把追求财富本身作为目的是极应谴责的；但是若作为从事一项职工劳动的果实而获得

它，那便是象征着上帝的赐福。而更重要的是：宗教认为不停歇地、有条理地从事一项世俗职业是获得禁欲精神的最高手段，同时也是再生和信仰纯真的最可靠、最明确的证据。这种宗教思想，必定是推动我们称之为资本主义精神的生活态度普遍发展的、可以想象的、最有力的杠杆。

一旦限制消费与谋利行为的解放结合起来，不可避免的实际结果显然是：强迫节省的禁欲导致了资本的积累。在财富消费方面的限制，自然能够通过生产性资本投资使财富增加。可惜，这种影响力有多大，不能准确地用统计数字表示。在新英格兰，那种关系非常明显，以至没有逃脱多伊尔（Doyle）这个极敏锐的历史学家的眼睛。然而不如在受严格的加尔文教实际统治仅仅七年的荷兰，由于热诚的宗教人士的生活相当简朴加之拥有大量财富，因此导致了一种格外强劲的积累倾向。

此外，在各个国家、在各个时代（在今天的德国仍旧相当强烈）曾经存在过的中产阶级财产为贵族所吸收的倾向，由于清教对封建生活方式的憎恶态度而受到了必然的阻碍，这是很明显的。十七世纪英国的重商主义作家将荷兰资本主义优于英国资本归结于荷兰人常常不把新获得的财富投入于土地。

再者，由于这并不简单地是一个购买土地的问题，所以荷兰不想努力使自己转向封建的生活习惯，从而失去了进行资本主义投资的可能性。农业作为一个特别重要的活动分支而受到高度尊重，这尤其与虔信行为是一致的，也是清教徒所具有的。但这种尊重（例如对于巴克斯特来说）不是对地主的，而是对自耕农和农场主的；在十八世纪不是对乡绅而是对合理的耕作者的。自从十七世纪以来，乡绅阶层即“快乐的老英格兰”的代表与具有各种各样社会影响的清教集团之间的冲突遍及整个英国社会。时至今日，英国的民族特征也还是由下述两个要素结合构成的：未加雕琢的纯洁的生活享受和规矩严格、克己节制、奉守传统习俗的伦理行为。同样，在北美殖民地的早期历史中，想利用雇佣工人的劳动建立种植园、过封建贵族生活的冒险家与具有明确中产阶级观念的清教徒之间，存在着鲜明的对比。

在任何场合，那种清教观念波及之处，都产生了有利于合理的资产阶级经济生活发展的影响。这当然比单纯鼓励资本积累重要得多；它是促进那种生活发展的最重要的而且是唯一前后一致的影响力量。它是养育现代经济人的摇篮的护卫者。

的确，清教的这些理想常常屈从于财富诱惑产生的极大压力，这一点清教徒自己也十分清楚。我们常常发现，最纯正的清教信徒存在于那些地位由低渐高的阶层即小资产阶级和农民中；然而富裕的人（beati possidentes），甚至是教友会教徒，却往往背弃昔日的理想。同样的命运也曾再三再四地惠顾这种世俗禁欲主义的前身——中世纪的僧侣禁欲主义。就后者而言，当严格约束行为的消费限制使合理的经济活动的作用充分发挥时，积累起来的财富不是直接被贵族所勒取（如在宗教改革之前那样），就是给僧侣生活带来崩溃的威胁，于是一次改革势在必行。

在一定意义上，僧侣生活的全部历史其实就是同财富的世俗影响持续斗争的历史。清教的世俗禁欲主义在很大程度上也同样如此。十八世纪末英国工业扩张之前出现的卫理公会派大复兴几乎可以与这种僧侣生活的改革相提并论。这里我们不妨引用约翰·威斯利（John Wesley）本人的一段话，它也许可以作为上述一切的至理名言。因为这段话表明，那些禁欲运动的领袖懂得我们在此已经透彻分析的似乎自相矛盾的关系，而且他们的理解与我们所做的分析在意义上是一致的。他写道："我担

心，凡是在财富增加的地方，宗教的精髓便以相同的比例减少。因此，我们认为，就事物的本质而言，任何真正的宗教复兴都不能长久持续，因为宗教必然同时产生勤奋与节俭，而这两者只能产生财富。不过随着财富的增加，骄傲、愤怒以及各种世俗之爱也将增加。那么，现在正象青翠的月桂树一样枝繁叶茂的卫理公会——一种心灵的宗教——怎么能继续保持这种兴盛状态呢？每个地方的卫理公会教徒都是勤劳、节俭的，结果他们的财物在增多，因此他们的自豪、愤怒、肉欲、耳目之欲以及对生活的骄傲感也都在成比例地增加。于是纵然宗教的形式犹在，但其精神正在迅速消逝。难道没有办法防止纯粹宗教的这种持续衰微吗？我们不应当阻止人们勤劳节俭；我们必须勉励所有基督徒获得一切能够得到的东西，节省一切能够得到的东西；实际上就是勉励他们富裕起来。”

接下去的忠告是，那些获得了一切能获得的、节省了一切能节省的东西的人，也应当给出一切能够给出的东西，这样他们就将增加恩宠并能积宝于天堂。很清楚，在这段话中，甚至在细节上，威斯利所表达的正是我们一直试图指出的内容。

正如威斯利这里所说，那些伟大的宗教运动对

于经济发展的重要意义，首先在于它们的禁欲教育作用，而这些活动的经济作用一般只有在纯粹宗教热情的高峰过去之后才充分显现出来。接着，寻找天国的热忱开始逐渐被审慎的经济追求所取代；宗教的根系慢慢枯萎，最终为功利主义的世俗精神所取代。然后，如道顿(Dowden)和《鲁滨逊漂流记》中描述的那样，兼任传教使命的孤独的经济人，代替了班扬笔下那些匆匆穿过“浮华之市”赶往天国的精神孤独的朝圣者。

后来，就象道顿述评的那样，“最大限度利用这两个世界”的思想最终占了支配地位，善良之心完全变成了享受资产阶级舒适生活的一种手段，关于软枕头的那条德国谚语很好地表现了这一点。然而，十七世纪这个伟大宗教时代遗留给其后的功利主义时代的，首先是一种惊人的、甚至可以说是一种伪善的获取金钱之心，只要采取的行动是合法的。于是，“总非上帝所悦”（deplacere vix potest）的思想便踪影全无了。

一种独特的资产阶级经济伦理已经形成。由于意识到处于上帝的全面恩宠之中并受到上帝的明显保祐，只要在形式上正确的界限之内，只要道德品行白璧无瑕而且在财富的使用上无可指摘，资产阶

级实业家就可以随心所欲地追求金钱利益，同时感到这是必须完成的一项义务。此外，宗教禁欲主义的力量还为他准备了一批有节制的、尽职的、勤奋异常的、把劳动视为上帝之所希望的一种生活目的而一心扑在工作上的劳动者。

最后，令实业家宽慰并确信的是，现世物品的分配不平等，是神圣天道的一项特殊安排，上天通过这些差别，正如它通过特别的恩典一样，去追求非人类可知的奥秘目的。加尔文本人曾说过一句为人们大量引用的话，即民众也就是体力劳动者和工匠大众，只有处于贫困之中，才会继续服从上帝。在荷兰，这句话已被彼得·德·拉·库尔（Pieter de la court）及其他人世俗化，成为只有在穷困的逼迫下，大众百姓才肯劳动。这种形式的资本主义经济主导思想后来进入了流行低工资生产率理论。在此，随着宗教根系的枯萎，功利主义的解释又不知不觉地渗透进来，而这是与我们已经反复观察到的发展一致的。

中世纪的伦理观念不仅容忍乞讨，而且实际上赞美托钵僧团的乞丐行为。就连世俗的乞丐有时也被视为一种社会阶层并受到相应的对待，因为他们为有钱人提供了施舍行善的机会。甚至斯图亚特时

代的英国国教的社会伦理观念也与这种态度非常接近。

直到清教禁欲主义参与制定严厉的“英国穷人救济立法”时，这种状况才根本改观。之所以能够做到这一点，是由于在新教各派以及严格的清教团体内部实际上不存在任何乞讨行为的缘故。

再者，从劳动者一方来看，例如虔信教的津赞道尔夫教派，他们颂扬的是不求获取、但求按照使徒的风范生活、从而具有天赋的门徒才干气质的忠诚劳动者。类似的思想最初在浸礼会教徒中也曾十分普遍，不过其形式更为激进。

几乎所有宗教派别关于禁欲行为的文献全都自然而然地浸透着下述思想：就那些生活没有提供任何其它机会的人来说，忠实地从事劳动，即使工资很低也不计较，是上帝深感欢欣的。在这方面，新教禁欲主义本身并没有增添新的东西。但它不仅极其有力地深化了这种思想，而且创造了唯一对这种思想的效力具有决定意义的力量：将这种劳动视为一种天职、视为确定恩宠态度的最佳、到头来往往是唯一的手段的观念所产生的心理驱力。另一方面，由于雇主的经营活动也被解释为一种天职，因此使剥削这种明确的劳动心愿成为合法行为。显然，只

有通过完成天职的义务，通过教规自然施加的、尤其是无产阶级层必须履行的严格禁欲主义，才能实现对天国的专心寻索，势必对资本主义所谓的劳动生产率带来强烈的影响。把劳动作为一种天职对待，已经变成现代劳动者的典型特征，正如商人对获取行动的相应态度一样。正是由于洞察到他那个时代这种新的情况，使得卓有才华的观察家威廉·佩蒂爵士（Sir william pety）把十七世纪荷兰经济强盛的原因归结为下述事实，即那个国家的非国教教徒（加尔文教徒和浸礼会教徒）人数众多，“基本上都是爱思考、冷静持重的人，并且都相信劳动与勤勉是他们对上帝应尽的义务。”

加尔文教反对财政垄断形式的有机社会组织，这种形式是按照斯图亚特王朝的英国国教，尤其是洛德（Laud）的观念构成的，以某种基督教社会的伦理为基础的，教会和国家与垄断者的联盟。加尔文教的领袖无一例外地激烈反对这种具有政治特权的商业、放贷和殖民地资本主义。他们为此提倡依靠自己的能力和首创力合理合法地从事获取活动的个人主义动机。而就在英国具有政治特权的垄断工业迅疾消失的同时，这种态度对于在不顾国家权威并反对国家权威的情况下成长起来的产业的发展，

起了巨大的和决定的作用。清教徒（普赖尼〈Prynne〉、帕克〈Parker〉）认为大规模资本主义的吹捧者和设计者是伦理上可疑的阶层，因此拒绝同他们发生任何关系。另一方面，他们为自己的优越的中产阶级商业道德观而自豪，这就是他们遭受那些集团迫害的真实原因。笛福（Defoe）曾提出通过抵制银行信贷和撤回存款的手段赢得反对迫害非国教徒的斗争。这两类资本主义态度之间的差异，在极大程度上与宗教差异是并肩而行的。直到十八世纪，不遵奉英国国教的新教徒，还一再地受到反对派的讪笑，说他们是市侩精神的典型，说他们破坏了老英格兰的种种理想。清教的经济伦理与犹太教的经济伦理之间也存在着差异，而当代人（普赖尼〈Prynne〉）十分清楚中产阶级的资本主义伦理是前者，不是后者。

现代资本主义精神，以及全部现代文化的一个根本要素，即以天职思想为基础的合理行为，产生于基督教禁欲主义，这就是本文讨论所力图阐明的论点。人们只要重温一下本文开篇引述的富兰克林的那段话，就可以知道其中称之为资本主义精神的态度，其基本要素与我们刚刚表明的清教世俗禁欲主义的内容是相同的，只不过前者的宗教基础在富兰

克林的时代到来之前，已经失去了生命力。关于现代劳动具有禁欲特点的想法，当然不是什么新观点。抛弃人类具有的浮士德式的面面俱到性，使自己限于一项专门工作，是在现代世界从事任何有价值的工作的条件，因此在今天，行动与放弃必然是互为条件的。如果中产阶级的生活意欲成为一种生活方式，而不简单地是天方式的生活，那么它的这种根本上禁欲性的特质，正是歌德在《游历时代》（Wanderjahren）中，以及他为浮士德安排的生命结局中，想以他的最高智慧遗教于人的东西。对于他来说，这种意识意味着一种决裂，意味着告别一个富于美满人性的时代，这个时代不会在我们的文化发展进程中重演，就象古代雅典文化的花朵不能复开一样。

清教徒曾渴望从事一项职业工作，我们则被迫这样做。因为当禁欲主义从修道院的密室中出来并且开始支配世俗的道德观念时，它便在建设现代经济秩序的巨大宇宙中发挥着它的作用。现在，这个秩序与机器生产的各种技术、经济条件结合在一起，以其不可抗拒的经济力量决定着今天所有生而处于这种机制之中的个人的生活，而不仅仅是那些直接参加经济获取活动的人的生活。大概在最后

一吨化石煤炭燃尽之前，它将一直这样决定着他们的生活。按照巴克斯特的观点，对于外在物的关心应当“象一件轻轻披在圣者肩上的薄外衣，可以随时扔到一边。”可是命运的裁决却使那件轻裘变成了铁笼。

自从禁欲主义试图重造尘世并在俗世中实现它的种种理想以来，物质财富获得了一种历史上任何阶段都未曾有过的、愈来愈大且最终变得不可抗拒的统治人类生活的力量。今天，宗教禁欲主义的精神已经逃出了这个牢笼(天知道是不是复返)，但是胜利的资本主义已经不再需要它的支持，因为这个资本主义的基石是机械。禁欲主义的后继者——启蒙运动——那玫瑰般的乐观情绪，似乎也在不可挽回地逝去，而职业义务的思想亦象宗教信仰的死魂灵一样，在我们的生活中四处游荡。如果完成某种职业不能与最高尚的精神和文化价值观念直接相联，或者从另一方面说，假如它根本无需使人感到是一种经济强迫力量，那么人们一般就不会做出任何努力，去为它寻找存在的根据。在其发展程度最高的地方，如在美国，追求财富已经失去了宗教和伦理意义，相反正在日益与纯粹世俗的情感结为一体，从而实际上往往使它具有娱乐竞赛的特征。

没有人知道未来谁将生活在这个牢笼之中，或者，在这场巨大发展告终时，是否会出现面貌一新的先知，或者是否会出现旧观念、旧理想的大复兴；如若两者皆非，是否会出现病态的、以自我陶醉为粉饰的机械僵尸。因为就这种文化的最后发展阶段而言，确实可以这样说："专门家没有灵魂，纵欲者没有肝肠，这种一切皆无情趣的现象，意味着文明已经达到了一种前所未有的水平。"

不过，这把我们带到了一个价值判断和信仰判断的领域，在这篇纯粹的历史讨论中，没有必要对此加以赘述。前面的短文仅仅探讨了禁欲合理主义的重要意义，下一步的任务应该是说明禁欲合理主义对社会实用伦理的内容，亦即从秘密宗教集会到国家的这样一些社会集团的组织类型和职能的重要作用。然后应分析它同人文合理主义的关系；它的生活理想和文化影响；进一步还应分析它同哲学及科学经验主义的发展、技术发展以及精神理想的关系。接下去，应在禁欲宗教的一切领域追溯自中世纪开端的世俗禁欲主义到它分化瓦解变成纯粹的功利主义的历史发展。只有在那个时候，才能定量地估价禁欲主义新教相对于现代文化中的其它构成要素的文化重要性。

本文仅仅试图在一个非常重要的问题上，就新教禁欲主义发生影响的事实和方向，追溯它们的起因，然而也还有必要反过来进一步考查社会状况，尤其是经济状况的总体是如何影响新教禁欲主义的发展和特征的。现代人，即使本着最善良的愿望，一般也不能给宗教思想对文化和民族性格的影响以其应有的意义。当然，我的目的不是要用片面的唯心论代替同样片面的唯物论，对文化和历史做出因果解释。两种解释都同样能够做出，但如果这种解释不是作为一项研究的准备工作，而是作为结论，则对于寻求历史真理而言，两者同样没有多少作用。